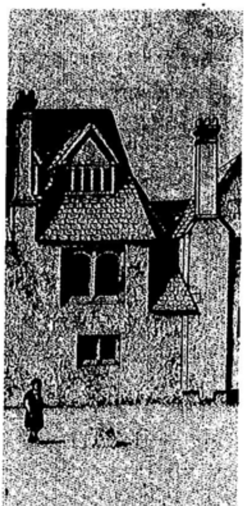
apologia

cardeal newman



Verbo

APOLOGIA
PRO VITA SUA

Título original: *Apologia pro Vita Sua*
Tradução de Manuela Praça
Revisão, introdução e notas de Fernando de Mello Moser

cardeal newman

APOLOGIA
PRO VITA SUA

EDITORIAL VERBO

INTRODUÇÃO

John Henry Newman, figura de invulgar relevo e influência da cultura inglesa do século XIX e da cultura católica contemporânea, é ainda, inexplicavelmente, muito pouco conhecido entre nós. Se exceptuarmos um reduzido número de especialistas — estudiosos da teologia, da história da educação, da literatura inglesa —, pode até dizer-se que ele continua a ser um ilustre desconhecido ou, quando muito, um nome ligado com imprecisão a factos importantes do século passado, mas cujo significado verdadeiro, múltiplo e profundo geralmente se ignora, sobretudo na sua projecção actual.

A obra de Newman que agora se apresenta ao público de língua portuguesa conquistou de há muito um lugar entre as grandes autobiografias de todos os tempos, até mesmo no consenso daqueles que não aceitaram, ou não aceitam, as opções do seu autor. Como autobiografia espiritual de uma alma à procura da sua própria coerência, é um documento verdadeiramente exemplar para qualquer tempo, e para o nosso tempo de um modo especial. Por outro lado, se é certo que os acontecimentos que suscitaram a publicação da Apologia *e a maior parte dos factos nela relatados se referem especificamente a um determinado contexto histórico, não é menos certo que no seu texto se levantam problemas de flagrante actualidade, quaisquer que sejam as soluções pessoais perante eles, e que ali se encontram também, para o leitor atento, indícios e rudimentos do que viria a ser o mais fecundo contributo de Newman para o nosso século e, subjacentemente, para o próprio Concílio Vaticano II — a teoria do desenvolvimento de doutrina.*

Os breves apontamentos que se seguem visam situar o leitor relativamente ao significado de Newman e da sua obra, no passado e no presente.

1. John Henry Newman nasceu em Londres, em 21 de Fevereiro de 1801. Frequentou a escola em Ealing e prosseguiu os estudos em Trinity College, Oxford; nessa Univerisidade ocupou diversos cargos pedagógicos e de carácter eclesiástico, tendo sido fellow *e* tutor *de Oriel College e vigário da Igreja de St. Mary e conquistado invulgar prestígio entre colegas e estudantes, tanto através das suas funções como por meio de obras publicadas (*Arians of the Fourth Century, *1833 e* Parochial and Plain Sermons, *1834-1842). Os pais eram anglicanos de feição evangélica, orientação que em John Henry se tornou realidade de fé apenas no último ano que passou na escola; mais tarde, porém, em Oxford, em parte pelos estudos da era patrística que empreendeu e em parte pela grande influência que sobre ele exerceram Richard Hurrell Froude e John Keble, evoluiu no sentido de um tradicionalismo necessariamente sacramentalista e progressivamente dogmático, que o tornou figura dominante do Movimento de Oxford, ou Movimento Tractariano, até à altura em que, talvez já católico sem o saber, viu algumas das suas teses serem rejeitadas pela hierarquia anglicana e atravessou uma autêntica «noite escura» da alma, que terminou com a sua recepção na Igreja Católica, em 1845. É esta a fase tratada na* Apologia *e a que voltaremos mais adiante, durante a qual ainda redigiu o* Essay on the Development of Christian Doctrine, *texto em que delineou a sua fecunda tese sobre a unidade e evolução do magistério da Igreja.*

Ordenado presbítero em Roma, Newman regressou a Inglaterra e fundou o Oratório de S. Filipe Néri, em Birmingham, em 1848. Aí proferiu ciclos de conferências, dos quais um, subordinado ao tema The Difficulties of Anglicans, *mais tarde publicado, lhe valeu a atribuição do título de doutor por Pio IX. A sua conversão, primeiro antecipada e depois seguida pelas de numerosos membros simpatizantes do Movimento de Oxford, veio reforçar a expansão do catolicismo em Inglaterra, fenómeno de vasto alcance na conjuntura do século XIX naquele país. Em 1852, Newman, ainda e sempre universitário no espírito, no método e nos interesses, publicou* The Idea of a University, *sendo dois anos depois chamado a pôr em prática os princípios e objectivos definidos nessa obra, na qualidade de reitor da recém-criada Universidade de Dublin, mas as condições não eram propícias e Newman pediu a demissão em 1858. Antes disso, porém, vira-se envolvido num processo de difamação por um ex-dominicano, de comportamento altamente reprovável, a cujas acusações contra o clero replicara. Achilli — assim se chamava o referido apóstata — venceu a questão intentada contra o eminente oratoriano, mas todo o processo foi de tal modo injusto e as atitudes de Newman foram tão correctas que, no final, foi para ele que se voltou quase unanimemente a simpatia da opinião pública inglesa. Não obstante, em 1864, nova questão surgiria por intermédio do escritor Charles Kingsley, desta vez fora de tribunal, mas que forçou Newman, em consciência, a justificar a sua evolução de outrora — e assim nasceu a* Apologia pro Vita Sua.

A última fase da vida de John Henry Newman foi ainda muito fecunda, mas, mais uma vez, não isenta de incompreensões e contrariedades. Se, por um lado, pôde retomar contacto, embora ténue, com alguns dos amigos de outrora, e se, por outro lado, pôde encontrar nos companheiros e discípulos oratorianos uma preciosa compensação relativamente a muito de que tivera de separar-se, Newman teve ainda de suportar a mágoa bem dolorosa resultante da prolongada desconfiança de determinado sector do clero católico, o grupo de ultramontanos extremistas, aos quais o autor da Apologia *se afigurava demasiado liberal e insuficien-*

temente categórico relativamente à questão da Infalibilidade. Não faltaram vozes insuspeitas, que prontamente se ergueram em sua defesa, entre as quais a do seu próprio bispo, Ullathorne, além de que a sua Letter to the Duke of Norfolk, *de 1875, documenta perfeitamente a sua ortodoxia quanto àquele ponto. Alguns anos antes, em 1870, publicara a obra conhecida pelo título abreviado de* The Grammar of Assent, *ensaio doutrinário profundo e difícil, a culminar os seus trabalhos no campo teológico. Com a ascensão de Leão XIII veio a sua própria ascensão ao cardinalato, em 1879, acompanhada de numerosas manifestações de apreço, que se prolongaram até à sua morte, ocorrida no Oratório de Birmingham, em 11 de Agosto de 1890. A sua influência, porém, projectou-se pelo tempo adiante, fazendo com que, além de instrumento do Movimento de Oxford, poeta de algum merecimento e prosador dos maiores do século XIX, permaneça como presença viva e actuante entre nós.*

2. O Movimento de Oxford surgiu em 1833, tendo como causas próximas a Lei de Emancipação dos Católicos, de 1829, e o projecto oficial de reforma religiosa que previa a supressão de dez dioceses anglicanas na Irlanda. Por um lado, os membros do Movimento procuravam reagir contra o latitudinarismo, ou liberalismo religioso, que prevalecia nas camadas intelectuais e entre dirigentes políticos e eclesiásticos da Inglaterra; por outro lado, procuravam regressar à grande tradição anglicana de Richard Hooker e dos teólogos do século XVII, de que o Ressurgimento Evangélico do século XVIII, aliás fecundo sob diversos aspectos, se afastara, sobretudo no tocante ao ritual, ao papel do magistério tradicional e ao conceito de Igreja. À génese do Movimento de

Oxford não foi estranho, também, o condicionalismo cultural do Romantismo, não pela perspectiva liberal, evidentemente, mas através do interesse pela História, que fez com que os estudiosos oxonienses se debruçassem sobre a Igreja da Idade Média e da Antiguidade, à qual crescentemente se desejaram sentir vinculados. O Movimento de Oxford constituiu, assim, um apelo à Igreja Anglicana, destinado a fazer ressurgir o conceito da sua posição como via media *entre Roma e o Protestantismo e a recuperar valores esquecidos ou abandonados pelos anglicanos. Os pontos de vista dos membros do Movimento foram sendo expostos, a propósito de temas e problemas diversos, em opúsculos intitulados* Tracts for the Times, *facto de que resulta a designação, também frequente, de Movimento Tractariano. Newman foi o autor de diversos desses opúsculos, até que a autêntica tempestade desencadeada pela publicação do* Tract 90 *ocasionou o seu afastamento. Nessa obra ele defendera a tese de que os 39 Artigos do Anglicanismo eram susceptíveis de interpretação católica, sendo contrários aos supostos desvios doutrinários romanos, mas não aos dogmas católicos, tese que tanto a hierarquia anglicana como alguns dos seus próprios companheiros rejeitaram, como aliás se relata na* Apologia. *A reflexão de Newman sobre a posição anglicana levou, porém, alguns discípulos a converterem-se ao catolicismo ainda antes dele. Quanto às suas hesitações e decisão final, a despeito da sua sobriedade, constituem as páginas mais dolorosas desta sua autobiografia.*

Após o afastamento de Newman, coube a Edward Bouverie Pusey a orientação do Movimento, que transferiu a ênfase para o sacramentalismo, prolongando-se até à actualidade, nas linhas gerais, através dos chamados ritualistas, high-churchmen *ou anglo-católicos, no seio da Igreja de Inglaterra.*

3. Quando Newman foi finalmente recebido na Igreja Católica, a atitude unânime de todos os católicos ingleses foi, como não podia deixar de ser, de grande júbilo, visto tratar-se de uma figura de tão vasto prestígio nos meios intelectuais e universitários, cuja reputação se estendera ao continente. Acresce que os seus escritos revelavam uma atracção cada vez maior para o dogma e para uma concepção eclesiológica que em tudo parecia vir ao encontro das necessidades do momento — de renascimento católico na Inglaterra e de cerrar fileiras doutrinário na Europa continental. Mas, decorrido algum tempo, despertaram certas desconfianças, incompreensões e reservas, a que anteriormente aludimos. É que, por estranho que pareça, Newman percorrera um longo caminho de procura de esclarecimento do conceito de Igreja em todas as suas implicações e ultrapassara consideravelmente os seus contemporâneos— ou pelo menos uma boa parte deles — não só nas suas hipóteses e intuições relativamente ao desenvolvimento de doutrina, mas até mesmo nas preocupações dominantes, pelas quais se tornou precursor e mentor do Vaticano II, através da influência que incontestavelmente exerceu, directa ou indirectamente, sobre redactores dos documentos conciliares. Para os contemporâneos de Newman, o importante era defender a permanência e imutabilidade da doutrina; foram precisas várias décadas e uma considerável evolução de pensamento para se chegar a perspectivas próximas das suas, pondo em evidência a acção do Espírito Santo no verdadeiro crescimento do património doutrinário, através de explicitações suscitadas pelas mais diversas circunstâncias, assim como a necessidade de considerar a totalidade das Escrituras para a interpretação conveniente dos textos sagrados, e de reconhecer a tradição viva de toda *a Igreja e ter em conta a analogia da fé. É, precisamente, na constituição* Dei Verbum, *sobre a Revelação, que mais se diria projectado o pensamento de John Henry Newman expresso no* Essay on the Development of Christian Doctrine — *de que, no entanto, afloram pressupostos e reflexos no texto e em algumas das notas da* Apologia.

4. Não deixa de ser surpreendente que dois homens rectos, ambos inteligentes, embora um de craveira excepcional, e ambos de personalidade normalmente branda, se tivessem envolvido numa polémica que, durante algum tempo, reflectiu na intensidade verbal a emoção dos contendores. Tanto Charles Kingsley como Newman se empenharam a fundo pelas respectivas causas, levados pela consciência das vastas implicações, mas sofrendo um e outro, cada um a seu modo, os efeitos de emoções anteriormente refreadas e de anos dolorosos. Foi em Janeiro de 1864 que Kingsley escreveu uma recensão crítica, a propósito da History of England, *de James Anthony Froude, em que dava largas à sua posição antipapista e, em dada altura, afirmava: «A Verdade, por si mesma, nunca havia sido uma virtude para o clero romano. O Rev.º Newman diz que não precisa de o ser, nem, de um modo geral, deve sê-lo; que a astúcia é a arma que o céu deu aos santos para enfrentarem a força bruta viril do mundo perverso daqueles que se casam e são dados em casamento. Quer a sua ideia esteja certa ou não doutrinariamente, isto é um facto, pelo menos historicamente.» Newman pediu esclarecimentos sobre o local onde teria feito tal afirmação, sendo informado de que fora num sermão, pregado, aliás, quando ainda era anglicano — o Sermão sobre a Sabedoria e a Inocência. Kingsley recusou-se a precisar o passo que assim interpretara e prontificou-se a retirar a acusação, mas não por a considerar expressamente infundada e apenas perante a garantia, de Newman, de que não tivera intenção de incorrer*

em semelhante falta, o que Newman, compreensivelmente, resolveu não aceitar. Por isso, publicou a correspondência trocada, o que por sua vez deu azo à publicação do opúsculo de Kingsley: What then does Dr. Newman mean? *Reflectindo sobre toda a questão e suas implicações, Newman acabou por vencer a relutância em revelar ao mundo os pormenores da sua caminhada interior, motivado sobretudo pela necessidade de defender, na sua pessoa, a seriedade do clero católico posta em causa por Kingsley. Surgiu assim a primeira versão da* Apologia pro Vita Sua, *em sete folhetos, entre Abril e Junho de 1864.*

Não é difícil compreender que Charles Kingsley, professor de História Moderna em Cambridge, socialista cristão, romancista popular, clérigo evangélico com inclinação para o liberalismo racionalista e protestante anglo-germanófilo convicto, se tivesse tornado porta-voz dos preconceitos da época contra os tractarianos em geral e os católicos em particular, tanto mais que até já dedicara à crítica dos primeiros um romance, intitulado Hypatia. *Apenas surpreende a intensidade desabrida do seu segundo ataque, que mereceu reparos dos seus próprios amigos e admiradores.*

Quanto a Newman, se não conseguiu evitar a resposta pessoal e o tom polémico na primeira edição da Apologia, *já na segunda, um ano depois, substituiu as partes polémicas introdutórias por um prefácio explicativo, que na versão definitiva, dos últimos anos da vida do autor, foi acrescido de excertos das partes omitidas na primeira versão. Pelo conteúdo, pela forma e pela veracidade que transborda das suas páginas, a* Apologia *não só encerrou a questão, como contribuiu para alargar e consolidar o prestígio de Newman nos mais diversos meios intelectuais da Inglaterra, independentemente, já se vê, da aceitação ou rejeição das premissas racionais da sua caminhada espiritual.*

5. A tradução da Apologia *que se segue baseia-se no texto da versão definitiva, incluindo quase todas as notas extensas acrescentadas pelo autor na 2.ª edição. Omitiu-se o prefácio, a nota referente à série de vidas de santos ingleses (nota D, originalmente), além do «Material complementar» e das «Notas adicionais» acrescentadas por Newman de 1869 a 1879, por se considerarem de interesse muito reduzido para o leitor português actual. Em contrapartida, acrescentou-se um conjunto de notas breves nos casos em que pareceu conveniente esclarecer o texto ou o contexto.*

Lisboa, Natal de 1973.

Fernando de Mello Moser

AS MINHAS CONVICÇÕES RELIGIOSAS

CAPÍTULO I

HISTÓRIA DAS MINHAS CONVICÇÕES RELIGIOSAS ATÉ AO ANO DE 1833

Facilmente se compreende a grande provação que para mim representa ter de escrever a minha própria história; mas não posso furtar-me a este dever. As palavras *Secretum meum mihi* ecoam aos meus ouvidos [1]; mas à medida que os homens se aproximam do fim, menos lhes custa fazer confidências. E não é menor provação antever que os meus amigos, ao lerem pela primeira vez o que escrevi, lhe encontrem muito de irrelevante em face do que se pretende. No entanto, considerando o conjunto, insisto em pensar que, transmiti-lo ao público, é servir os meus propósitos.

Ensinaram-me, desde criança, a deleitar-me na leitura da Bíblia; mas não tive convicções religiosas determinadas até aos 15 anos. É evidente que possuía um conhecimento perfeito do catecismo.

Quando cresci, passei ao papel quanto recordava das reflexões e sentimentos de carácter religioso dos tempos de criança e de rapaz; tinham ficado suficientemente gravados no meu espírito para os considerar dignos de registo. Dessas notas das férias grandes de 1820, transcristas com aditamentos em 1823, seleccionei duas que são realmente as mais importantes e que estão relacionadas com as minhas convicções posteriores.

Primeira:

> Costumava desejar que os contos árabes fossem verdadeiros: a minha imaginação deixava absorver-se por influências desconhecidas, por forças mágicas e talismãs ... Pensava que a vida podia ser um sonho, eu um anjo e todo o mundo uma decepção; que os anjos, meus companheiros, se escondiam de mim e me enganavam, por artifício e brincadeira, com a aparência do mundo material.

E de novo:

> Ao ler, na Primavera de 1816, uma frase de *Remnants of Time,* do Dr. Watts, sob a epígrafe «Os santos desconhecidos do mundo», em que se afirmava que «não há nada que os distinga na sua aparência e fisionomia», etc., fiquei convencido de que se referia a anjos que viviam no mundo como que disfarçados.

Segunda:

> Eu era muito supersticioso e durante certo tempo antes da minha conversão [quando tinha 15 anos] costumava frequentemente benzer-me quando me dirigia para um lugar escuro.

É evidente que este meu hábito deve ter tido qualquer origem externa, mas não faço a menor ideia de onde veio. Certamente, nunca ninguém me tinha falado a respeito da religião católica, que apenas conhecia de nome. O professor de Francês era um padre *émigré,* mas não passava de motivo de chacota, como tantas vezes sucedia, naquele tempo, com professores de Francês; e falava muito mal inglês. Havia na aldeia uma família católica composta, supúnhamos nós, por senhoras solteironas; mas

nada sabia a seu respeito. Ouvi dizer, nos últimos anos, que havia um ou dois rapazes católicos na minha escola; mas, ou houve o maior cuidado em que desconhecêssemos o facto, ou isso não nos causou impressão absolutamente nenhuma. O meu irmão pode testemunhar até que ponto a escola estava isenta de ideias católicas. Tinha estado uma vez na capela de Warwick Street, com o meu pai, que, creio eu, queria ouvir um trecho de música; tudo o que me ficou foi recordação de um púlpito, de um pregador e de um rapaz a balouçar um turíbulo.

Quando estava em Littlemore, examinei cadernos antigos dos tempos de escola e encontrei, entre eles, o meu primeiro livro de versos em latim. Na primeira página havia um desenho que, pela surpresa, quase me cortou a respiração. Agora, com o livro diante de mim, tenho estado, precisamente, a mostrá-lo a outras pessoas. Na primeira página, com a minha letra de estudante, escrevi: «John H. Newman, 11 de Fevereiro de 1811»; seguem-se depois os primeiros versos. Entre as palavras «Livro» e «de Versos» desenhei, na vertical, uma sólida cruz, e, junto dela, uma espécie de colar que me parece não poder ser outra coisa senão um terço suspenso, com uma cruzinha agarrada. Nessa altura, ainda não completara 10 anos. Julgo que fui buscar estas ideias a algum romance de Radcliffe ou de Porter, ou a alguma gravura religiosa. O estranho é que, de entre tantos objectos que saltam à vista de um rapaz, fossem estes a fixar-se especialmente no meu espírito, a ponto de os fazer praticamente meus. Tenho a certeza de que não havia nada que os sugerisse, tanto nas igrejas que frequentava como nos livros de orações que lia. Deve ter-se em conta que as igrejas e os livros de orações anglicanos não eram ilustrados naquele tempo como julgo que o são actualmente.

Aos 14 anos li os escritos de Paine contra o Antigo Testamento e foi com prazer que saboreei as suas objecções. Li também alguns dos Ensaios de Hume, possivelmente o que trata de milagres. Pelo menos, assim o dei a entender a meu pai, embora

talvez por fanfarronice. Também me lembro de ter copiado alguns versos franceses, provavelmente de Voltaire, contra a imortalidade da alma, e de ter dito para comigo uma coisa neste género: «Que terrível, mas que plausível!»

Aos 15 anos (no Outono de 1816) deu-se uma grande mudança na minha maneira de pensar. Fui influenciado por um credo definido e no meu intelecto gravaram-se impressões de dogma que, graças a Deus, nunca se extinguiram nem obscureceram. Para além das conversas e dos sermões desse homem excelente, há muito falecido, o Rev.º Walter Mayers, do Pembroke College de Oxford, que foi o agente humano deste meu despontar para a fé divina, tiveram também importância os livros que pôs nas minhas mãos, todos eles da escola de Calvino.

Um dos primeiros que li foi uma obra de Romaine. Não recordo o título nem o conteúdo, a não ser uma doutrina que, evidentemente, não incluo nas que creio terem origem divina: a da perseverança final. Aceitei-a imediatamente e acreditei que a conversão interior, de que estava seguro (e da qual continuo a ter maior certeza do que do facto de possuir mãos e pés), duraria até à outra vida e que eu estava predestinado para a glória eterna. Não me parece que esta crença tenha provocado em mim um menor cuidado em agradar a Deus. Mantive-a até aos 21 anos, altura em que começou a extinguir-se gradualmente. Mas creio que exerceu uma certa influência sobre as minhas ideias, indo ao encontro daquela imaginação infantil que já mencionei, pois isolou-me dos objectos que me rodeavam, confirmou as minhas desconfianças quanto à realidade dos fenómenos materiais e concentrou o meu pensamento nos dois seres, e apenas nos dois, cuja evidência era absoluta e luminosa: eu próprio e o meu Criador. Ao considerar-me predestinado para a salvação, não me preocupava com os outros; julgava-os simplesmente esquecidos, não predestinados para a morte eterna. Apenas pensava na misericórdia para comigo.

A doutrina detestável que acabo de mencionar foi absolutamente negada e condenada, se a memória não me atraiçoa, por um autor que influenciou o meu espírito mais profundamente que qualquer outro e a quem, humanamente falando, quase devo a minha alma: Thomas Scott de Aston Sandford. A tal ponto o admirava e me deleitava com os seus escritos que, quando era estudante, pensei fazer uma visita ao seu presbitério para ver o homem que tanto venerava. Creio que não desistiria da ideia daquela expedição, mesmo depois de ter feito os meus exames, pois a notícia da sua morte, em 1821, foi para mim, ao mesmo tempo, um desapontamento e um desgosto que me abalaram. Fiquei preso pela palavra de Daniel Wilson, mais tarde bispo de Calcutá, quando, em dois sermões na Capela de St. John, contou a história da vida e morte de Scott. Tinha sido influenciado desde rapaz pelo seu livro *(Force of Truth)* e pelos seus Ensaios; comprei o seu Comentário quando frequentava a Universidade.

O que, suponho eu, chama a atenção de todos os leitores da história e dos escritos de Scott é o notável desapego das coisas terrenas e a vigorosa independência de espírito. Procurava a verdade, fosse onde fosse, começando pelo unitarismo e terminando numa fé fervorosa na Santíssima Trindade. Foi ele o primeiro a incutir no meu espírito essa verdade fundamental da religião. Com a ajuda dos ensaios de Scott e da obra admirável de Jones de Nayland, reuni, com notas que fiz, uma colecção de textos da Escritura comprovativos da doutrina, segundo creio. Ainda não tinha 16 anos; alguns meses depois coligi uma série de textos em defesa de cada um dos versículos do credo de Santo Atanásio. Ainda conservo esses papéis.

Além do seu desapego das coisas terrenas, também admirava nele a firme oposição ao antinomismo e o carácter minuciosamente prático dos seus escritos, onde se revela um verdadeiro inglês. Senti-lhe profundamente a influência; durante anos utilizei, como se fossem provérbios, o que eu considerava ser a súmula

e o resultado da sua doutrina: «Antes a santidade do que a paz» e «O progresso é a única prova da vida».

Os calvinistas estabelecem uma separação profunda entre os eleitos e o mundo; neste aspecto, há muito de afim ou paralelo com a doutrina católica; mas, se bem os compreendo, acrescentam — de modo muito diferente do catolicismo — que os convertidos e não convertidos podem ser reconhecidos pelos homens, que os justificados têm consciência do seu estado de justificação e que os regenerados não podem vir a perder-se. Os católicos, por outro lado, diminuem e suavizam o terrível antagonismo entre o bem e o mal, que é um dos seus dogmas, afirmando que há vários graus de justificação; que há uma grande diferença, sob o ponto de vista de gravidade, de pecado para pecado; que existem a possibilidade e o perigo de recair, e que ninguém pode ter a certeza absoluta de estar positivamente em estado de graça e, muito menos, de que irá perseverar até ao fim. Dos princípios calvinistas, o único que ganhou raízes no meu espírito foi a certeza do Céu e do Inferno, do favor e da cólera divinas, da existência dos justificados e não justificados. Como já disse, a ideia de que regenerados e justificados eram a única e mesma coisa e de que os regenerados, como tais, possuíam o dom da perseverança manteve-se em mim não muitos anos.

Esta doutrina católica fundamental, da luta entre o reino de Deus e os poderes das trevas, também foi profundamente incutida no meu espírito por uma obra de carácter perfeitamente oposto ao calvinismo: o *Serious Call*, de Law.

Desde essa altura perfilhei, com completa aceitação interior e convicção, a doutrina do castigo eterno, tal como foi ensinada por Nosso Senhor, e com a mesma sinceridade com que defendo a da felicidade eterna, embora tentando de vários modos tornar aquela verdade menos terrível à imaginação.

É agora altura de me referir a outras duas obras que me marcaram profundamente nesse mesmo Outono de 1816, quando

tinha 15 anos; contraditórias, lançaram em mim o germe de uma inconsistência intelectual que me afectou por muitos anos. Li a *História da Igreja*, de Joseph Milner, e fiquei simplesmente fascinado com os longos extractos de Santo Agostinho, Santo Ambrósio e outros padres que ali encontrei. Li-as como expressão da religião dos primeiros cristãos. Mas, ao mesmo tempo que Milner, li a obra de Newton sobre as profecias e fiquei firmemente convencido de que o papa era o Anticristo profetizado por Daniel, S. Paulo e S. João.

A minha imaginação ficou marcada pelos efeitos desta doutrina até ao ano de 1843. Tinha sido eliminada da minha razão e do meu juízo em data anterior, mas a ideia permaneceu como uma espécie de falsa consciência. Daí surgiu aquele conflito interior que tantos outros têm experimentado como eu; que tem levado uns ao compromisso entre duas ideias incompatíveis e tem conduzido outros a desembaraçarem-se de uma ou outra; e acabou, no meu caso, depois de muitos anos de agitação intelectual, no desvanecimento gradual e na extinção de uma delas — não digo na sua morte provocada violentamente, pois, de contrário, porque não a havia sacrificado mais cedo, se tinha de o fazer?

Sou obrigado a mencionar, embora com grande relutância, outra ideia profunda que se apoderou de mim nesse Outono de 1816, e de que não pode haver engano: que a vontade de Deus me tinha destinado ao celibato. Este pressentimento, que desde essa altura se manteve quase continuamente — com intervalos de um mês ou outro até 1829 e, depois dessa data, sem intervalo nenhum —, estava mais ou menos relacionado no meu espírito com a ideia de que a minha vocação na vida exigia o sacrifício que o celibato implica, como o exigiria, por exemplo, o trabalho missionário entre os pagãos, que me atraiu vivamente durante muitos anos. Isto também fortaleceu o meu sentimento de separação do mundo visível, de que já anteriormente falei.

Em 1822, sofri influências muito diferentes daquelas a que

até então estivera sujeito. Nessa altura, Whately, como se chamava então aquele que mais tarde foi arcebispo de Dublin, mostrou grande bondade para comigo durante os poucos meses que esteve em Oxford, antes da sua partida definitiva. Voltou a mostrar semelhante bondade em 1825, quando se tornou *principal* de Alban Hall e me nomeou *tutor* e seu *vice-principal*. Mais adiante falarei do Dr. Whately, pois, de 1822 a 1825, lidei sobretudo com o actual *provost* de Oriel: o Dr. Wawkins, nessa altura vigário de St. Mary. Depois de ter sido ordenado e nomeado vigário para Oxford, em 1824, beneficiei em especial da sua companhia, sobretudo durante as férias grandes. Posso dizer de todo o coração que o estimo muitíssimo e nunca deixei de o estimar, o que me autoriza a confessar, sem ser incorrecto, que, durante os muitos anos que passámos juntos, muito me exasperava de tempos a tempos. Mas tenho a certeza absoluta de o ter exasperado ainda muito mais. Pela parte que me toca, estas provocações eram, porém, inconvenientes, não só porque ele estava à cabeça do meu *College*, mas porque, durante os primeiros anos em que o conheci, tinha contribuído para o meu desenvolvimento espiritual sob diversos aspectos.

Foi a primeira pessoa que me ensinou a ponderar as palavras e a ser cauteloso nas afirmações. Ensinou-me a delimitar e a expor claramente o meu pensamento numa discussão ou numa controvérsia, a distinguir entre ideias análogas e a evitar erros por antecipação. Tudo isto, com surpresa minha, tem sido considerado desde então, mesmo em meios que me são favoráveis, característico da polémica de Roma. Ele próprio era um homem escrupulosamente exacto e costumava repreender-me com severidade quando, amavelmente, lia os primeiros sermões que escrevi ou outras composições que eu tinha começado.

Pelo que respeita a doutrina, contribuiu muito para o enriquecimento da minha crença. Como mencionei algures, deu-me o *Treatise on Apostolical Preaching*, de Sumner, mais tarde arcebispo de Cantuária, que me levou a abandonar o que me restava de calvinismo e a admitir a doutrina da regeneração baptismal. Foi-me útil, de muitas outras maneiras, em assuntos meio religiosos, meio escolásticos.

Foi igualmente o Dr. Hawkins que me ensinou a prever que, dentro de poucos anos, os livros e o cânone da Escritura seriam atacados. Cheguei à mesma convicção em conversas com Blanco White, que também me levou a ter sobre o tema da inspiração ideias mais abertas do que era hábito, ao tempo, na Igreja Anglicana.

Devo ainda ao Dr. Hawkins um outro princípio doutrinal. Relaciona-se mais directamente com o catolicismo do que qualquer dos outros que mencionei: é o da tradição. Quando eu era *undergraduate*, ouvi-o pregar do púlpito da Universidade o seu célebre sermão sobre este assunto e lembro-me de que o achei muito longo, embora ele fosse, naquela altura, um pregador notável; mas quando o li e o estudei, depois de mo ter oferecido, causou em mim uma impressão muito profunda.

Não ultrapassa, julgo eu, a doutrina anglicana da Alta Igreja, nem sequer a atinge, mas é um trabalho rigoroso, o seu ponto de vista é original e o assunto, na altura, era novidade. Apresenta uma proposição que se torna evidente, logo que formulada, a quem tenha examinado bem a estrutura das Escrituras, ou seja, que o texto sagrado nunca teve por finalidade ensinar doutrina, mas prová-la, e que se pretendemos aprender doutrina temos de recorrer às formulações da Igreja, ao catolicismo e aos credos, por exemplo. Considera que, depois de aprender nestes as doutrinas do cristianismo, é preciso verificá-las por meio da Escritura. Este ponto de vista, muito justo nas suas linhas gerais, muito fecundo nas suas consequências, abriu-me vastos horizontes de pensamento. O Dr. Whately também pensava do mesmo modo. Um dos seus efeitos foi abalar seriamente os fundamentos em que se apoiava a *Bible Society*. Como eu pertencia à respec-

tiva Associação de Oxford, tornou-se mera questão de tempo saber quando retiraria o meu nome da lista de subscritores, o que não fiz imediatamente.

É com prazer que presto aqui homenagem à memória do Rev.º William James, então *fellow* de Oriel. Foi ele que, por volta de 1823, me ensinou a doutrina da sucessão apostólica, segundo creio, durante um passeio pelos prados que rodeiam Christ Church; lembro-me de me ter impacientado um pouco com o assunto nessa altura.

Foi mais ou menos nessa data, julgo eu, que li a *Analogy*, do bispo Butler, cujo estudo marcou para muitas pessoas, tal como para mim, uma época nas convicções religiosas. A demonstração de uma igreja visível, oráculo da verdade e modelo de santidade, os deveres da religião exterior e o carácter histórico da Revelação são as características desta grande obra, que prende imediatamente a atenção do leitor. Se me é dado determinar o que nela me influenciou mais, considerarei dois aspectos, em que mais tarde terei oportunidade de me demorar em pormenor, e que são os princípios primordiais de uma grande parte do meu ensino. Primeiro, a própria ideia de uma analogia entre as diversas obras de Deus leva-nos a concluir que o sistema de menor importância está económica ou sacramentalmente relacionado com o de maior importância; e por esta conclusão chega-se finalmente à teoria para que eu tinha tendência em rapaz, isto é, a da irrealidade dos fenómenos materiais. Na altura, eu não fazia a distinção entre a matéria propriamente dita e os seus fenómenos, tão necessária e tão evidente quando se discute a questão.

Em segundo lugar, a doutrina de Butler de que a probabilidade é o guia da vida conduziu-me, pelo menos durante os estudos em que fui iniciado anos mais tarde, ao problema da força lógica da fé, questão sobre a qual tenho escrito tanto. Assim, devo a Butler aqueles dois princípios do meu ensino que fizeram com que me acusassem tanto de fantasista como de céptico.

Falemos agora do Dr. Whately. Devo-lhe muito. Homem de coração generoso e afável, era especialmente leal para com os seus amigos e, para usar uma expressão corrente, a amizade escondia-lhe os defeitos das pessoas. Em 1822, era eu ainda desajeitado e tímido, deu-me a mão e dirigiu-me como professor amável e encorajador. Sem dúvida, foi ele que abriu o meu espírito e me ensinou a pensar e a saber raciocinar. Depois do primeiro contacto em 1822, convivi intimamente com ele em 1825, quando era seu *vice-principal* em Alban Hall. Abandonei este cargo em 1826, quando passei a *tutor* no meu College, e a influência que ele exercia sobre mim foi diminuindo gradualmente. Conseguira praticamente realizar a sua obra ao ensinar-me a ver com os meus próprios olhos e a andar por meus próprios pés. Não era que não tivesse ainda muito que aprender com outras pessoas; mas eu influenciava-as tanto como elas a mim, e a minha atitude era mais de cooperação que de concorrência.

As ideias do Dr. Whately eram demasiado diferentes das minhas para podermos prosseguir muito tempo pelo mesmo trilho. Lembro-me de como ele ficou aborrecido com um artigo meu que apareceu na *London Review* e que Blanco White, com bom humor, se limitou a classificar como platónico. Quando começámos a divergir (do que ele não gostava), tive a ideia de dedicar-lhe o meu primeiro livro com palavras que lhe mostrassem que não me tinha apenas ensinado a pensar, mas a pensar por mim próprio. Deixou Oxford em 1831; depois disso, tanto quanto consigo recordar-me, apenas o vi duas vezes, quando visitou a Universidade: uma vez na rua, em 1834, e outra numa sala, em 1838. Desde que partiu, tenho guardado sempre verdadeira afeição por aquilo a que posso chamar a sua memória, pois, a partir do ano de 1834, pelo menos, quebrou todo e qualquer contacto comigo. Tinha-se, praticamente, desligado desde 1831, data em que fora nomeado arcebispo, mas em 1834 trocámos correspondência que, embora conduzida em espírito amigável, especialmente por parte

dele, foi a expressão das diferenças de opinião que puseram fim às nossas relações. A razão dizia-me que era impossível termos podido continuar a entendermo-nos se ele tivesse ficado mais tempo em Oxford; não obstante, estimava-o demasiado para me despedir sem mágoa. Ao cabo de alguns anos, comecei a acreditar que a sua influência sobre mim não tinha sido satisfatória, num plano mais elevado que o do progresso intelectual (não digo que por culpa dele). Creio que incluiu coisas desagradáveis a meu respeito nas suas últimas obras. Nunca me chegaram às mãos, e julguei desnecessário procurar aquilo que me custaria muito a ler.

O que fez por mim no que diz respeito a convicções religiosas foi, em primeiro lugar, ensinar-me a existência da Igreja como corpo substancial ou corporação; em segundo lugar, incutir-me aquelas ideias antierastianas[2] sobre a organização da Igreja, que vieram a ser características predominantes do movimento tractariano. Neste aspecto — e que eu saiba apenas neste —, ele e Hurrell Froude estão intimamente de acordo, embora o desenvolvimento destas ideias em Froude se desse posteriormente.

No ano de 1826, durante um passeio, Whately falou-me muito de uma obra acabada de publicar naquela altura, chamada *Letters on the Church by an Episcopalian.* Disse-me que essa obra me faria ferver o sangue. Era, na verdade, de composição vigorosa. Um dos nossos amigos comuns disse-me que, depois de a ler, ficara tão agitado que não conseguia estar quieto e andava no quarto de um lado para o outro. Foi imediatamente atribuída a Whately; manifestei-me vivamente contra essa opinião, mas verifiquei que a convicção de Oxford a esse respeito era demasiado forte. Acertada ou erradamente, submeti-me à opinião geral e nunca ouvi falar até agora de qualquer desmentido, por parte do Dr. Whately, quanto à autoria da obra.

Os principais pontos de vista deste bem urdido ensaio são os seguintes: primeiro, que a Igreja e o Estado deviam ser independentes um do outro — fala no dever de protestar «contra a profanação do reino de Cristo, por causa daquela *dupla usurpação:* a ingerência da Igreja nas coisas temporais e a do Estado nas coisas espirituais» (p. 191); e, segundo, que a Igreja devia, por direito e justiça, manter os seus bens, embora separada do Estado. Diz ele na p. 133:

> Os membros do clero, posto que não devam ser servos assalariados do poder civil, podem com justiça guardar os seus rendimentos; e o Estado, embora não tendo direito de interferência nos assuntos de carácter espiritual, não só está autorizado a contar com o apoio dos ministros da religião e de todos os outros cristãos, como deveria, segundo o sistema que estou a propor, obtê-lo muito mais eficientemente.

O autor desta obra, seja ele quem for, sustenta dois aspectos com grande vigor e talento e com uma veemência enérgica. Isso talvez se explique pelo facto de não ter escrito *in propria persona,* e como tal responsável por todos os pontos de vista expressos, mas como pretenso episcopaliano escocês.

A sua obra exerceu sobre o meu espírito uma influência gradual, mas profunda.

Não tenho consciência de qualquer outra convicção religiosa que deva ao Dr. Whately. Não simpatizava com as suas doutrinas teológicas. No ano seguinte, 1827, disse-me que achava que eu me estava a arianizar. O que se passou foi o seguinte: embora nessa altura não tivesse lido nem a *Defensio,* do bispo Bull, nem os Padres da Igreja, partilhava nitidamente as ideias anteriores ao concílio de Niceia quanto à doutrina trinitária, que alguns escritores, tanto católicos como não católicos, têm acusado de apresentar uma certa aparência ariana. Tal é o sentido de um passo dos *Remains,* de Froude, em que parece acusar-me de falar

contra o credo de Santo Atanásio. Eu tinha realçado o contraste entre os dois aspectos da doutrina trinitária apresentados, respectivamente, pelo credo de Santo Atanásio e pelo de Niceia. A minha crítica chamava a atenção para o facto de versículos do primeiro serem desnecessariamente científicos, o que justifica um certo desdém pela antiguidade cristã que vinha a desenvolver-se em mim havia já vários anos. Revela-se isto na linguagem petulante que empreguei na *Enciclopédia Metropolitana* a respeito dos Padres da Igreja, que eu conhecia mal naquela altura, fora o que tinha aprendido com Joseph Milner em rapaz. Quando escrevi sobre os milagres da Sagrada Escritura, em 1825-1826, tinha lido Middleton sobre os milagres da Igreja primitiva e tinha assimilado parte das suas ideias.

A verdade é que começava a preferir a perfeição intelectual à moral; estava a caminhar na direcção do liberalismo, em voga naquela altura. Fui bruscamente despertado do meu sonho, no fim de 1827, por dois rudes golpes: a doença e a provação.

No começo de 1829 deu-se o corte formal de relações entre mim e o Dr. Whately; foi o caso da reeleição de Peel[3] que lhe deu origem. Julgo que em 1828 ou 1827 eu tinha votado em minoria, quando a petição ao Parlamento contra os direitos dos católicos foi apresentada à Convocação. Fi-lo, principalmente, apoiado nas ideias que me haviam sugerido as *Cartas de Um Episcopaliano;* e também porque me desagradavam os intolerantes «ortodoxos das duas garrafas», como maliciosamente lhes chamavam. Quando tomei partido contra Peel, foi por motivos académicos, e não eclesiásticos ou políticos, como declarei na altura. Achava que Peel havia apanhado a Universidade de surpresa; que os seus amigos não tinham o direito de nos pedirem para mudarmos de repente, e de nos exporem à acusação de oportunismo; e que uma ilustre Universidade não deve ser subjugada nem mesmo por um ilustre duque de Wellington. Por outro lado, nessa altura eu estava também sob a influência de Keble e Froude, que, a acrescentar às razões que já dei, desaprovavam a mudança de orientação política do duque, ditada pelo liberalismo.

Whately ficou bastante aborrecido comigo e vingou-se com humor, não sem me ter prevenido antes. Como director de uma instituição, tinha deveres de hospitalidade para com homens de todos os partidos; convidou, pois, para jantar um grupo de pessoas das menos intelectuais de Oxford e apreciadoras, sobretudo, de vinho do Porto. Fez-me participar no grupo e colocou-me entre o *provost* Fulano e o *principal* Sicrano; perguntou-me depois se eu me orgulhava dos meus amigos. Contudo, aquele seu acto tinha uma intenção séria: antevia, com uma clareza que de todo me escapava, a minha separação definitiva dos seus próprios amigos.

O Dr. Whately atribuiu o meu abandono da sua «clientela» a um desejo de eu próprio vir a ser chefe de um partido. Parece-me que não merecia esta acusação.

O que sempre pensei, então como agora, é que não fui eu que procurei amigos, mas eles que me procuraram a mim. Não há homem nenhum que tenha tido amigos mais afectuosos e indulgentes do que eu; mas exprimi o que sentia quanto ao modo como os cativei, nuns versos que escrevi nesse ano de 1829. Referindo-me àquilo que considerava como bênçãos, dizia: «Bênçãos de amigos, que têm vindo ter à minha porta, espontânea, inesperadamente.» Assim vieram, assim partiram; vieram para minha grande alegria e partiram para meu grande desgosto. Aquele que mos deu, mos tirou.

O conceito que o Dr. Whately tem de mim admite, não obstante, a seguinte explicação. Durante os primeiros anos que passei em Oriel, embora me orgulhasse do meu *College,* não me sentia lá perfeitamente à vontade. Andava muito só e costumava fazer frequentemente o meu passeio diário sozinho. Lembro-me de ter encontrado certa vez o Dr. Copleston, então *provost,* com um dos *fellows.* Voltou-se para mim e, com a amável cortesia

que tão bem lhe ficava, cumprimentou-me e disse: — *Nunquam minus solus, quam cum solus*[4].

De facto, nessa altura (1823), eu era íntimo do meu querido e verdadeiro amigo Dr. Pusey, e não podia deixar de admirar e venerar uma alma tão devotada à causa da religião, tão rica de boas obras, tão fiel nas suas afeições; mas mudou de residência quando eu começava a conhecê-lo melhor. Quanto ao Dr. Whately, era demasiado meu superior para que pudesse estar à vontade com ele; assim, eu não tinha ninguém nesse tempo, em Oxford, a quem pudesse abrir o coração inteira e familiarmente. Mas a situação modificou-se em 1826. Por essa altura, passei a ser um dos *tutors* do meu *College* e isso colocou-me numa posição diferente. Além disso, escrevera um ou dois ensaios que tinham sido bem recebidos. Comecei a ser conhecido. Preguei o meu primeiro sermão na Universidade. No ano seguinte, era um dos examinadores públicos para o grau de bacharel em Artes (B. A.). Em 1828 passei a vigário de St. Mary. Era como se sentisse chegar a Primavera depois do Inverno, e, por assim dizer, saí da minha concha; estive cá fora até 1841.

As duas pessoas que melhor me conheciam nesse período são ainda vivas, clérigos com benefício que já não são meus amigos. Eles poderiam dizer, melhor do que ninguém, o que eu era nessa altura. A partir de então, a minha língua desembaraçou-se e passei a falar espontaneamente e sem esforço. Contaram-me que um deles, Rickards, disse a meu respeito: «Aí está um indivíduo que, quando está calado, nunca mais começa a falar, mas, quando começa a falar, nunca mais se cala.» Foi nessa época que comecei a ter influência, influência essa que foi progredindo regularmente durante uns anos. Os meus alunos gostavam de mim e mantinha uma convivência íntima e afectuosa com dois dos nossos *fellows* estagiários, Robert Isaac Wilberforce (mais tarde arcediago) e Richard Hurrell Froude. Então, Whately, homem perspicaz, viu talvez à minha volta sinais de um grupo incipiente, de

que eu próprio não me tinha apercebido. E assim distinguimos os primeiros elementos daquele movimento mais tarde chamado Tractariano.

O seu verdadeiro e principal autor, porém, como sempre acontece com as grandes forças motrizes, permanecia invisível. Tendo recebido, ainda muito jovem, as honras mais altas da Universidade, fugira à admiração que ameaçava persegui-lo e procurou uma satisfação maior e mais sagrada, dedicando-se ao trabalho pastoral no campo. Será preciso dizer que me refiro a John Keble?[5] A primeira vez que estive com ele, numa sala, foi por ocasião da minha eleição para *fellow* de Oriel, quando me mandaram chamar à torre para cumprimentar o *provost* e os *fellows*. Como esse momento está gravado na minha memória, depois de tantas alterações ao longo de quarenta e dois anos — e faz precisamente hoje, dia em que estou a escrever, quarenta e dois anos! Tive ultimamente na mão uma carta que escrevi naquela altura ao meu grande amigo John William Bowden, com quem passei quase exclusivamente os meus anos de estudante. «Tive de me apressar para ir à torre — disse-lhe eu — receber as felicitações de todos os *fellows*. Aguentei-me até Keble me apertar a mão; e então senti-me tão confuso e indigno da honra que me faziam que a minha vontade foi enfiar-me pelo chão abaixo.»

O seu nome havia sido o primeiro de que tinha ouvido falar, mais com respeito do que com admiração, quando fui para Oxford. Um dia, ao passar na High Street com esse bom amigo dos primeiros tempos que acabei de mencionar, com que entusiasmo ele exclamou: «É o Keble!» E com que reverência olhei para ele! Noutra altura ouvi um mestre em artes do meu *College* contar que, tendo tido ocasião de se apresentar a Keble por um motivo de ordem profissional, este fora tão gentil, cortês e simples que quase o deixara confuso. Depois também contaram, com verdade ou não, como o Dr. Milman, actual deão de St. Paul, homem de

carreira ascendente e reputação brilhante, o admirava, estimava e dizia que ele possuía algo de estranho que o diferençava das outras pessoas. Contudo, na altura em que fui eleito *fellow* de Oriel, ele não residia lá e procurou evitar-me durante anos, em consequência das marcas que eu guardava ainda de passagem pelas escolas evangélica e liberal. Pelo menos, sempre pensei que assim fosse. Hurrel Froude [6] pôs-nos em contacto por volta de 1828; num dos seus *Remains* lê-se: «Conhecem a história do assassino que só fez uma boa acção na sua vida? Bem, se me perguntassem qual a boa acção que eu pratiquei, diria que tinha sido o facto de conseguir que Keble e Newman se compreendessem um ao outro.»

O *Christian Year* apareceu em 1827. Não é necessário, e nem sequer conveniente, elogiar um livro que já se tornou um dos clássicos da nossa língua. Quando o panorama geral da literatura religiosa era tão débil e impotente, como acontecia naquela altura, Keble encontrou um tom original e despertou uma nova música no coração de muita gente, a música de uma escola há muito desconhecida em Inglaterra. Nem posso ter a pretensão de analisar, no meu próprio caso, o efeito de um ensinamento religioso tão profundo, tão puro, tão maravilhoso. Nunca tentei fazê-lo até agora; porém, penso que não erro se disser que as duas principais verdades intelectuais que me trouxe foram as mesmas duas que tinha aprendido com Butler, embora refundidas pelo espírito criador do meu novo mestre. A primeira delas foi o que se pode chamar, no sentido lato da palavra, o sistema sacramental; isto é, a doutrina de que os fenómenos materiais são ao mesmo tempo os símbolos e os instrumentos de realidades invisíveis, doutrina que engloba inteiramente não só aquilo em que acreditam os católicos e os anglicanos sobre os Sacramentos propriamente ditos, mas também o artigo da comunhão dos santos e ainda os mistérios da fé.

A ligação entre esta filosofia religiosa e o que por vezes se chama «berkeleyismo» já tem sido mencionada. Pouco conhecia de Berkeley nessa altura, além do nome; nunca cheguei a estudá-lo.

Sobre o segundo princípio intelectual que devo a Keble, teria muito a dizer, se este fosse o local apropriado. Está presente em muito do que tenho escrito, tendo dado ocasião a que me chamem nomes desagradáveis. Butler ensina-nos que a probabilidade é o guia da vida. O perigo desta doutrina, para muitos espíritos, é que tende a destruir neles a certeza absoluta, levando-os a pôr em dúvida todas as conclusões e transformando a verdade em opinião que é prudente seguir ou professar, mas que não é possível abraçar com completa adesão interior. A aceitarmos isto, então a célebre frase «Meu Deus, se há Deus, salva a minha alma, se tenho alma!» seria a mais alta expressão da devoção. Mas quem é que pode rezar a um ser cuja existência põe seriamente em dúvida?

Pensava que Keble respondia a esta dificuldade atribuindo a firmeza da adesão que damos à doutrina religiosa, não às probabilidades que a apresentam, mas ao poder vivo da fé e do amor que a aceita. Em questões de religião ele parecia dizer que não é simplesmente a probabilidade que nos dá uma certeza intelectual, mas a probabilidade aferida pela fé e pelo amor. É a fé e o amor que dão à probabilidade a força que ela em si mesma não contém. A fé e o amor dirigem-se para um objecto; vivem na contemplação desse objecto; e é porque esse objecto é recebido com fé e amor que a razão pode aceitar a probabilidade como suficiente para uma convicção interior. Assim, em matéria de religião, o argumento assente na probabilidade passava-o a ser na personalidade, o que na verdade é uma forma do argumento assente na autoridade.

Para exemplificar, Keble costumava citar as palavras do Salmo: «Guiar-te-ei com o meu olhar. Não sejas como o cavalo e a mula, que não têm entendimento; cujas bocas precisam ser

seguras com o freio e a rédea para que não se lancem sobre ti.» Esta é precisamente a diferença, costumava ele dizer, entre escravos e amigos ou filhos. Os amigos não necessitam de ordens expressas; mas, pelo conhecimento que têm daquele que fala, compreendem as suas meias palavras e, pelo amor que lhe têm, adivinham os seus desejos. É por isso que no seu poema para o dia de S. Bartolomeu fala do «olhar da palavra de Deus» e em nota cita Miller, do Worcester College, que fala, nas suas conferências de Bampton, do poder especial da Escritura como «esse olhar semelhante ao de um retrato, constantemente fixo em nós, para onde quer que nos voltemos». O ponto de vista assim proposto por Keble é exposto num dos primeiros *Tracts for the Times*. No n.º 8 escrevi:

> O Evangelho é uma lei de liberdade. Somos tratados como filhos, não como escravos; não sujeitos a um código de mandamentos formais, mas considerados como aqueles que amam a Deus e desejam agradar-Lhe.

De forma alguma contestava este ponto de vista, pois eu próprio o utilizava, mas não me sentia satisfeito porque não atingia o âmago da questão. Era belo e religioso, mas nem sequer podia pretender ser lógico; e, consequentemente, procurava contemplá-lo com considerações pessoais, tacitamente expressas nos meus *University Sermons*, *Essay on Ecclesiastical Miracles* e *Essay on Development of Doctrine*. O meu argumento é, em linhas gerais, o seguinte: aquela certeza absoluta que podemos possuir, tanto em relação às verdades da teologia natural como ao facto de uma revelação, é o resultado de uma *assemblage* de probabilidades concordantes e convergentes, e isto resulta ao mesmo tempo da constituição do espírito humano e da vontade do seu Criador; esta certeza é um hábito do espírito; a evidência é uma qualidade das proposições; as probabilidades que não alcançam a certeza lógica podem ser suficientes para uma certeza mental; a certeza assim alcançada pode igualar em grau e em força a certeza criada pelas mais rigorosas demonstrações científicas; e uma tal certeza pode, em certos casos e para determinados indivíduos, ser um verdadeiro dever, embora o não seja para outros em circunstâncias diferentes.

Além disso, do mesmo modo que existiam probabilidades suficientes para criar a certeza, assim também havia outras probabilidades legitimamente adaptadas a criarem a opinião. Tanto pode constituir dever absoluto, em determinados casos e para determinadas pessoas, ter sobre um facto uma opinião de uma força e consistência definidas, como, no caso de probabilidades maiores ou mais numerosas, pode constituir dever ter uma certeza; por conseguinte, devemos estar mais ou menos seguros numa espécie (por assim dizer) de escala graduada de assentimento, consoante o modo como fizemos nossas as probabilidades ligadas a um facto determinado, e, conforme o caso, adoptar uma crença piedosa, ou uma opinião piedosa, ou uma conjectura religiosa, ou, pelo menos, tolerar nos outros essa crença, essa opinião ou essa conjectura. Por outro lado, tal como é um dever ter uma crença de natureza mais ou menos forte em certos casos, assim também, noutros casos, é um dever não acreditar, não ter opinião, não fazer conjecturas, nem sequer tolerar a ideia de que um facto determinado seja real, visto que fazê-lo seria credulidade, superstição ou qualquer outra falta moral. Este é o domínio do juízo individual em religião, isto é, de um juízo individual não formado arbitrariamente de acordo com a fantasia ou com as preferências de cada um, mas conscientemente e mediante um sentido do dever.

Considerações como estas lançam um nova luz sobre o tema dos milagres e parecem ter-me levado a reconsiderar as conclusões que tinha exposto no meu *Essay*, de 1825-1826. Não sei em que altura se verificou esta mudança em mim, nem em sequência

de que ideias aconteceu. Que já houve grandes milagres, como os que apresenta a Escritura — o da Ressurreição, por exemplo —, é um facto que estabelece o princípio de que as leis da natureza têm algumas vezes sido suspensas pelo seu autor divino. E, dado que pode repetir-se aquilo que aconteceu uma vez, há uma certa probabilidade, ou pelo menos uma não improbabilidade, de que a própria ideia da intervenção milagrosa seja legítima em tempos mais recentes. Os acontecimentos miraculosos deveriam ser examinados tendo em conta a verosimilhança, o objectivo, o instrumento, o carácter, o testemunho e as circunstâncias com que se nos apresentam. De acordo com o resultado final destes vários exames, o nosso dever seria afirmar, ou acreditar, ou opinar, ou suspeitar, ou tolerar, ou rejeitar, ou denunciar. A diferença principal entre o meu *Essay on Miracles* de 1826 e o de 1842 é esta: no de 1826, considerava que os milagres estavam claramente divididos em duas classes, os que deviam ser aceites e os que deviam ser rejeitados; ao passo que, em 1842, apercebi-me de que deviam ser considerados de acordo com a sua maior ou menor probabilidade, que, em determinados casos, era suficiente para criar uma certeza e, noutros, apenas uma crença ou uma opinião.

No entanto, o argumento tirado da *Analogy*, de Butler, em que se baseava esta maneira de ver a questão, sugeria-me mais alguma coisa em apoio dos milagres eclesiásticos. Assentava na teoria da história da Igreja que aprendi com Joseph Milner, quando rapaz. Segundo Milner, sobre a Igreja visível descem, a intervalos determinados, grandes *efusões* temporárias de graça divina. Esta é a ideia fundamental da sua obra. Começa por falar no dia de Pentecostes, que marcaria «a primeira dessas *efusões* do Espírito de Deus, que têm visitado a terra em várias épocas desde o aparecimento de Cristo.» (Vol. I, p. 3.) Em nota, acrescenta que, «no termo *efusão,* não está incluída a ideia de operações miraculosas ou extraordinárias do Espírito de Deus»; mas, não obstante, era natural no meu caso, admitindo a teoria geral de Milner e aplicando-lhe o princípio da analogia, não me deter nesse inesperado *ipse dixit,* mas prosseguir até à conclusão, plausível noutros aspectos, de que, tal como os milagres acompanharam a primeira efusão de graça, também podem acompanhar as restantes. É sem dúvida natural e exacto nas suas linhas gerais (embora haja certamente excepções em casos particulares) esperar que os dons e as graças andem a par. Ora, de acordo com a antiga doutrina católica, o dom dos milagres era considerado como servo e acompanhante de uma santidade transcendente. Uma tal santidade não fazia parte do quotidiano; mais ainda, a história da Igreja teve períodos muito diferentes e, como diria Joseph Milner, tem havido gerações ou séculos de decadência ou desordem e épocas de renovação. Uma região pode estar no auge do fervor religioso e outra no crepúsculo ou nas trevas. Tudo isto destruía, portanto, o argumento popular de que, como nós não vemos milagres com os nossos próprios olhos, também não os houve noutros tempos nem os há, por aí, neste mesmo momento. Mas não posso demorar-me mais sobre um assunto que é impossível tratar em tão poucas palavras.*

Hurrell Froude foi aluno de Keble, formado por ele e influenciando-o por sua vez. Conheci-o pela primeira vez em 1826 e tive por ele uma amizade muito afectuosa e íntima, mais ou menos desde 1829 até à sua morte, em 1836.

Homem possuidor das mais elevadas qualidades, tinha tantas facetas que seria pretensiosismo da minha parte procurar descrevê-lo, a não ser naqueles aspectos que pude observar directamente. Não venho aqui falar na bondade e brandura de carácter, na jovialidade, na brilhante vivacidade e na versatilidade graciosa de espírito; na cativante delicadeza no argumentar, que o elevavam aos olhos daqueles a quem abria o seu coração; até porque continuo empenhado só em questões relativas à fé e às convicções.

* V. nota B, *Os Milagres Eclesiásticos,* no fim do volume.

Se estou a incluir outras pessoas na minha narrativa, não é por elas próprias ou porque as estime ou as tivesse estimado, mas sim porque, até certo ponto, influenciaram os meus pontos de vista teológicos.

É a este propósito que falo de Hurrel Froude — sob o seu aspecto intelectual —, por ser um homem de génio elevado, repleto e transbordante de ideias e concepções, nele originais, mas excessivas e demasiado fortes para a sua força física, e que se amontoavam e entrechocavam no esforço por alcançarem forma e expressão distintas. Tinha um intelecto crítico e lógico e, ao mesmo tempo, especulativo e audacioso. Morrendo prematuramente, como morreu, em plena luta e evolução de ideias, as suas convicções religiosas nunca atingiram a conclusão definitiva devido, precisamente, à sua multiplicidade e profundidade. As suas opiniões atraíam-me e influenciavam-me, mesmo quando não obtinham o meu assentimento.

Declarava abertamente a sua admiração pela Igreja de Roma e antipatia pelos homens da Reforma. Exultava com a ideia de um sistema hierárquico, um poder sacerdotal e uma completa liberdade eclesiástica. Desprezava a máxima «A Bíblia, e só a Bíblia, é a religião dos protestantes» e ufanava-se de aceitar a tradição como o principal instrumento de ensinamento religioso. Tinha um conceito muito elevado e severo da excelência intrínseca da virgindade e considerava a Santíssima Virgem o seu grande modelo. Deleitava-se a pensar nos santos; apreciava vivamente a ideia de santidade, suas possibilidades e perfeições; e sentia-se mais que inclinado a admitir uma grande parte das interferências milagrosas que ocorreram nos primeiros séculos e na Idade Média. Adoptava o princípio da penitência e da mortificação. Tinha uma devoção profunda pela Presença Real, em que acreditava firmemente. Tendia fortemente para a Igreja medieval, mas não para a Igreja primitiva.

Tinha uma intuição penetrante da verdade abstracta, mas

era inglês até à medula na sua adesão severa ao real e ao concreto. Possuía um gosto extremamente clássico e um talento para a filosofia e para a arte; gostava das investigações históricas e da história política da religião. Não tinha tendência para a teologia propriamente dita. Não dava grande valor aos escritos dos Padres da Igreja, ao pormenor ou desenvolvimento de qualquer doutrina, às tradições definidas da Igreja, consideradas no seu contexto, nem aos trabalhos dos concílios ecuménicos ou às controvérsias de que surgiram. Tinha uma visão de conjunto das coisas, corajosa e ávida. Diria que o seu poder de penetração no espírito dos outros não se igualava às outras qualidades que possuía; não concebia, por exemplo, que eu realmente considerasse a Igreja Romana como anticristã. Em muitos casos recusava-se a acreditar que eu não estivesse de acordo com ele, quando na realidade não estava. Parecia não compreender as minhas dificuldades. As dele eram diferentes, eram a oposição entre a teoria e o facto. *High tory* do tipo *cavalier*[7] não se achava satisfeito com a orientação *tory* dos adversários do *Reform Bill*. Era um apaixonado pela Igreja teocrática; foi ao estrangeiro e ficou chocado com a decadência que julgou ver nos católicos de Itália.

É difícil enumerar exactamente as contribuições que o meu credo teológico recebeu de um amigo a quem tanto devo. Ensinou-me a olhar com admiração para a Igreja de Roma e, no mesmo grau, a não gostar da Reforma. Incutiu profundamente no meu espírito a ideia da devoção à Virgem Santíssima e levou-me, gradualmente, a acreditar na Presença Real.

Falta ainda mencionar uma das fontes das minhas opiniões, que está longe de ser a menos importante. À medida que eu saía da sombra daquele liberalismo que me obscurecera o caminho, reavivava-se a minha antiga devoção pelos Padres da Igreja e, nas férias grandes de 1828, resolvi lê-los por ordem cronológica, começando por Santo Inácio e S. Justino. Por volta de 1830, Hugh

Rose, que, com Lyall (mais tarde deão de Cantuária), andava a procurar escritores para uma colecção teológica, propôs-me que escrevesse uma história dos principais concílios. Aceitei e comecei logo a trabalhar no concílio de Niceia. Era lançar-me num oceano de inúmeras correntes; remontei primeiro à história anterior a Niceia e daí à Igreja de Alexandria. A obra apareceu finalmente com o título *The Arians of the Fourth Century.* Das suas 422 páginas, as primeiras 117 constituíam matéria introdutória; o Concílio de Niceia só surgia na p. 254 e ocupava, quando muito, umas 20 páginas.

Não sei quando é que, pela primeira vez, aprendi a considerar a Igreja primitiva como o verdadeiro expoente das doutrinas do cristianismo e a base do anglicanismo; mas tenho a certeza de que as obras do bispo Bull, que li nessa altura, foram a minha principal inspiração. A sequência que dei às leituras, ao compor o livro, era directamente adequada para desenvolver este princípio no meu espírito.

O que me atraía principalmente no período anterior a Niceia era a grande Igreja de Alexandria, centro histórico do ensino naqueles tempos. Em comparação, de Roma pouco se sabe durante alguns séculos. A batalha contra o arianismo travou-se inicialmente em Alexandria; Atanásio, o campeão da verdade, era bispo de Alexandria; nos seus escritos refere-se aos grandes nomes religiosos de data anterior: Orígenes, Dionísio e outros, que foram a glória da sua diocese ou da sua escola. A vasta filosofia de Clemente e de Orígenes arrebatava-me — a filosofia e não a doutrina teológica — e delineei-lhe as características nessa minha obra, com o entusiasmo, a frescura, mas também com a parcialidade, de um neófito. Certas passagens dos seus ensinamentos, em si magníficas, chegavam aos meus ouvidos como uma música a responder às ideias que, com pouco encorajamento exterior, eu acalentava havia muito. Baseavam-se no princípio místico ou sacramental e tratavam das várias *economias* ou *dispensações* do Eterno.

Entendi estes passos como querendo dizer que o mundo exterior, físico ou histórico, era apenas a manifestação aos nossos sentidos das realidades maiores do que ele próprio. A natureza era uma parábola, a Escritura uma alegoria; a literatura, a filosofia e a mitologia pagãs, devidamente compreendidas, eram apenas uma preparação para o Evangelho. Os poetas e sábios eram até certo ponto profetas, pois «àqueles grandes brados foram inspirados pensamentos superiores ao seu próprio pensamento». Tinha sido concedida aos judeus uma dispensação directamente divina; mas de certo modo tinha havido uma a favor dos gentios. Aquele que fizera da raça de Jacob o Seu povo eleito não banira por isso da sua vista o resto da humanidade. Quando os tempos se cumpriram, o judaísmo e o paganismo desapareceram. A moldura exterior que escondia e ao mesmo tempo sugeria a verdade viva não estava destinada a perdurar e dissolvia-se sob os raios do sol da justiça que por detrás dela brilhava e a atravessava. O processo de mudança havia sido lento, não se fizera à pressa, mas com conta e medida, «em diversos momentos e de diversas maneiras», primeiro uma revelação, depois outra, até toda a doutrina evangélica se manifestar completamente. E assim podiam-se esperar novas e mais profundas revelações de verdades ainda ocultas sob o véu da letra e que a seu tempo seriam reveladas. A interpretação divina do mundo visível ainda não está completa; a Santa Igreja, pelos seus sacramentos e pelas suas funções sagradas, permanecerá até ao fim do mundo apenas como um símbolo dos factos celestes que preenchem a eternidade. Os seus mistérios são, afinal, meras expressões, em linguagem humana, de verdades que o espírito humano não abarca. É evidente que tudo isto correspondia às ideias que me tinham seduzido na juventude e à doutrina que já atrás associei com a *Analogy,* de Butler, e com o *Christian Year,* de Keble.

Suponho ser à escola de Alexandria e à Igreja primitiva que devo, em particular, a minha opinião definitiva sobre os anjos.

Considerava-os não só como ministros utilizados pelo Criador nas dispensações judaica e cristã, tal como ressalta claramente do testemunho da Escritura, mas, como esta também sugere, como agentes da economia do mundo visível. Considerava-os como sendo as causas reais do movimento, da luz, da vida e dos princípios elementares do universo físico que, ao oferecerem-se aos nossos sentidos no seu desenvolvimento gradual, nos sugerem a noção de causa e de efeito e aquilo a que se chama as leis da natureza.

Esta doutrina apresentei-a eu no sermão para o dia de S. Miguel, escrito em 1831. Digo a respeito dos anjos: «Cada brisa, cada raio de luz e de calor, todas as belezas da natureza são, por assim dizer, os adornos do seu vestuário, o ondular das vestes daqueles cuja face contemplam a Deus.» Pergunto ainda quais seriam os pensamentos do homem que, «ao examinar uma flor, uma erva, um seixo ou um raio de luz que considera como algo que lhe é muito inferior na escala da existência, descobrisse subitamente estar em presença de um ser poderoso, oculto por detrás das coisas visíveis que estava a observar; um ser que, embora dissimulando a sua mão sábia, lhes dava beleza, graça e perfeição, pois ele é instrumento de Deus para esse fim; um ser cujas vestes e ornamentos eram as próprias coisas que examinava com tanto entusiasmo?» E por isso observo que «podemos dizer com gratidão e simplicidade, como os três mancebos: obras do Senhor, bendizei ao Senhor; louvai-O, e exaltai-O para sempre».

Admitia também, além das hostes dos espíritos maus, a existência de uma raça intermédia, os δαιμόνια, que não estavam no Céu nem no Inferno: parcialmente degradados, caprichosos, ora nobres, ora astuciosos, benévolos ou malévolos, conforme as circunstâncias. Estes seres dariam uma espécie de inspiração ou inteligência às raças, às nações e às diversas classes sociais. Assim se explicariam os actos de partidos e grupos políticos, muitas vezes bem diferentes dos dos indivíduos que os compõem. Assim se explicariam também o carácter e os impulsos de estados e gover-

nos, de comunidades ou agrupamentos religiosos. Julgava eu que, na vida destes grupos, havia forças invisíveis. O facto de preferir o pessoal ao abstracto conduzia-me naturalmente a este ponto de vista. Parecia-me que a referência ao «Príncipe da Pérsia» no profeta Daniel vinha em apoio destas ideias; e creio que era desses seres intermediários que me parecia falar o Apocalipse, na alusão aos «Anjos das Sete Igrejas».

Em 1837 desenvolvi ainda mais esta doutrina. Numa carta ao meu íntimo e querido amigo Samuel Francis Wood e que me veio parar às mãos após a sua morte dizia-lhe:

> Tenho uma ideia. A maioria dos padres (Justino, Atenágoras. Ireneu, Clemente, Tertuliano, Orígenes, Lactâncio, Sulpício, Ambrósio, o Nazianzeno) afirma que Satanás caiu, sem dúvida, desde o princípio, mas que a queda dos anjos só foi antes do dilúvio, quando se apaixonaram pelas filhas dos homens. Isto ocorreu-me recentemente como excelente solução para uma ideia que não posso deixar de admitir. Daniel fala como se cada nação tivesse o seu anjo-da-guarda. Instintivamente sou levado a pensar que há seres que possuem grande número de boas qualidades, embora tenham também grandes defeitos, seres esses que são os princípios animadores de determinadas instituições, etc. ... Considere-se a Inglaterra, com muitas e grandes virtudes, e, no entanto, com um catolicismo inferior. Parece-me que John Bull não é um espírito nem do Céu nem do Inferno ... Não é facto que a Igreja cristã, nos seus vários ramos, se rendeu a uma ou a outra dessas aparências da verdade? ... Como evitar Cila e Caríbdis e ir direito à própria imagem de Cristo?, etc.

Estou consciente de que para muitos homens o que tenho estado a dizer creditará a minha imaginação à custa da minha

inteligência. «Hipóclides não se importa.» Não me estou a arvorar em modelo de bom senso ou outra coisa qualquer, estou simplesmente a apresentar a história das minhas ideias com o objectivo de mostrar que cheguei a elas por um processo de pensamento inteligível e com meios externos honestos. Na verdade, a própria doutrina da economia tem sido condenada por alguns sectores como intrinsecamente perniciosa, como se conduzisse à mentira e ao equívoco quando aplicada a questões de conduta, como eu fiz nos comentários da minha *História dos Arianos*. Deixo a resposta a esta acusação para as páginas finais deste livro.

Enquanto estava empenhado em escrever a minha obra sobre os arianos, verificaram-se grandes acontecimentos, em Inglaterra e no estrangeiro, que vieram dar forma e expressão veemente às várias crenças que tinham vindo gradualmente a ganhar terreno no meu espírito. Pouco tempo antes, tinha havido uma revolução em França; os Bourbons haviam sido expulsos, e eu afirmava que não era um acto cristão as nações expulsarem os seus governantes e, para mais, soberanos de direito divino de sucessão. Por outro lado, o grande movimento da Reform Bill acontecia à minha volta, enquanto eu escrevia. Os *whigs*[8] tinham ascendido ao poder; Lord Grey dissera aos bispos que pusessem a sua casa em ordem e alguns dos prelados haviam sido insultados e ameaçados nas ruas de Londres.

A questão vital era saber como iríamos evitar que a Igreja fosse liberalizada. Nalguns sectores havia uma enorme apatia quanto ao assunto e noutros um alarme imbecil. Os verdadeiros princípios eclesiásticos pareciam radicalmente em declínio e nas reuniões do clero reinava grande desorientação. Blomfield, então bispo de Londres, homem activo e franco, andava há anos empenhado em enfraquecer os ortodoxos, introduzindo membros do Partido Evangélico em lugares de destaque e confiança. Tinha ofendido profundamente homens que partilhavam da minha opinião, ao dizer displicentemente (segundo relataram) que a crença

na sucessão apostólica havia desaparecido com os não ajuramentados[9]. «Nós podemos contar-vos», disse ele a algumas das pessoas mais dignas e veneradas da antiga escola. E o próprio Partido Evangélico, com os seus últimos êxitos, parecia ter perdido aquela simplicidade e desprendimento pelas coisas terrenas que eu tanto admirava em Milner e em Scott. Não era que eu não venerasse homens como Ryder, o então bispo de Lichfield, e outros de sentimentos similares que ainda não haviam recebido bispados; mas tinha pouca consideração pelos evangélicos como grupo. Achava que eram joguetes na mão dos liberais. Comparava a Igreja Anglicana assim dividida e ameaçada, ignorante da sua verdadeira força, com aquele poder fresco e vigoroso da história dos primeiros séculos. No seu zelo e entusiasmo triunfante em prol desse mistério primitivo, pelo qual eu tivera tão grande devoção desde a juventude, reconheci o movimento da minha Mãe espiritual. *Incessu patuit Dea*[10]. A renúncia dos seus ascetas, a resignação dos seus mártires, a determinação irresistível dos seus bispos, o impulso jubiloso do seu progresso, enchiam-me de entusiasmo e, ao mesmo tempo, confundiam-me. Dizia para comigo: «Olha para essa imagem e para o que se passa hoje.» Sentia afeição pela minha própria Igreja, mas não ternura; sentia desalento perante as perspectivas do seu futuro; cólera e desprezo pela sua perplexidade indolente. Pensava que, se o liberalismo alguma vez penetrasse nela, a vitória seria certa. Via que os princípios da Reforma eram impotentes para a salvar. Nunca me ocorreu abandoná-la; mas sempre pensei que havia algo maior do que a Igreja Anglicana, que era a Igreja Católica e Apostólica, estabelecida desde o início, da qual a nossa era apenas a presença e órgão local. Ou era isto ou não era coisa alguma. Tinha de ser tratada com firmeza, ou estaria perdida. Era precisa uma segunda reforma.

Nessa altura eu estava livre das minhas funções na Universidade, e também de saúde abalada pelo trabalho que a composição do meu livro requerera. Ficou pronto para a imprensa em

Julho de 1832, embora só fosse publicado no fim de 1833. Convenceram-me facilmente a acompanhar Hurrell Froude, que ia para o Sul da Europa com o pai por motivos de saúde.

Partimos em Dezembro de 1832. Durante esta viagem escrevi os versos que se encontram na *Lyra Apostolica;* mais exactamente, alguns são anteriores e apenas um ou outro posteriores. Ao trocar, assim, as ocupações de *tutor* e as amizades literárias, calmas e agradáveis dos últimos seis anos por uma vida cheia de imprevistos em países estrangeiros, fui naturalmente levado a pensar que se verificariam em mim algumas modificações interiores, como também se me deparariam campos de acção mais vastos. Em Whitchurch, enquanto esperava a partida para Falmouth, escrevi o poema sobre o meu anjo-da-guarda, que começa pelas palavras: «São estes os caminhos dalgum amigo celeste?», e que depois fala da «visão» que me perseguia, visão essa que aparece, mais ou menos, em todas as composições desta série.

Estive em várias costas do Mediterrâneo; separei-me dos meus amigos em Roma; fui uma segunda vez à Sicília, sozinho, nos fins de Abril, e regressei a Inglaterra, via Palermo, nos princípios de Julho. O ambiente estranho fora do meu país obrigou-me a interiorização; gostava dos lugares históricos e das paisagens maravilhosas, não dos homens e dos costumes. Evitámos o contacto com católicos durante toda a viagem. Tive uma conversa com o Deão de Malta, um homem muito agradável, falecido ultimamente, mas acerca dos padres e da biblioteca da grande igreja. Conheci o P.e Santini em Roma, que se limitou a copiar para mim os modos do canto gregoriano. Froude e eu fizemos duas visitas a monsenhor Wiseman (agora cardeal) no Seminário inglês, pouco antes de deixarmos Roma. Ouvimo-lo pregar uma vez numa igreja do Corso. Não me recordo de ter estado com outros eclesiásticos, excepto um padre de Castro-Giovanni, na Sicília, que me visitou quando estive doente e com quem gostaria de ter discutido. Quanto a actos de culto, assistimos ao Ofício de

Trevas, na Capela Sistina, só para ouvir o *Miserere;* e foi tudo. A minha impressão geral era que «tudo, excepto o espírito do homem, é divino». Vi somente o que era exterior; da vida interior dos católicos nada sabia. Sentia-me cada vez mais fechado sobre mim e pesava-me o isolamento. Pensava exclusivamente na Inglaterra, e as notícias que de lá vinham eram raras e insuficientes. A lei para a supressão dos bispados irlandeses [11] estava em progresso e preocupava-me. Tinha pensamentos terríveis contra os liberais.

Era o êxito do Partido Liberal que me irritava interiormente. Revoltava-me contra os seus instrumentos e manifestações. Encontrava-se em Argel um barco francês; nem sequer olhei para a bandeira tricolor. No meu regresso, embora tivesse sido forçado a parar vinte e quatro horas em Paris, fiquei fechado em casa todo o dia, e tudo o que vi daquela bela cidade foi da diligência. O bispo de Londres já me sondara para ser um dos pregadores de Whitehall, cargos que ele acabara de reorganizar. Mas eu estava indignado com a sua linha de conduta e escrevi-lhe do barco a recusar antecipadamente, caso mantivesse o convite. Nessa altura, sentia-me especialmente aborrecido com o Dr. Arnold, embora esse aborrecimento não viesse a durar muito. Em Roma, alguém perguntou em conversa se determinada interpretação da Escritura era cristã. Responderam-lhe que o Dr. Arnold a aceitava. Eu interrompi: «Mas *ele* é cristão?» Não pensei mais no assunto. Quando, mais tarde, fui acusado do facto, apenas pude explicar (e penso que na verdade assim foi) que devo ter tido em mente os pontos de vista liberais do Dr. Arnold [12] sobre o Antigo Testamento. Julguei ter querido dizer: «Arnold responde pela interpretação, mas quem vai responder pelo Arnold?» Foi também em Roma que começámos a *Lyra Apostolica,* que apareceu mensalmente no *British Magazine.* O lema mostra o que Froude e eu sentíamos nessa altura: pedimos a Bunsen, as obras de Homero e Froude escolheu as famosas palavras que Aquiles pronuncia

ao regressar à batalha: «Agora que eu regressei, vão ver a diferença.»

Principalmente quando estava só, assaltava-me o pensamento de que a salvação é realizada não por muitos, mas por poucos, não por organizações, mas por pessoas. Foi então, julgo eu, que repeti a mim próprio as palavras que sempre me tinham sido tão gratas desde os tempos de escola: *Exoriare aliquis!* [13] Foi então, também, que me acudiu vivamente ao espírito aquele belo poema de Southey, *Thalaba,* de que tanto gostava. Comecei a pensar que tinha uma missão a cumprir. Há frases a esse respeito em cartas que enviei aos meus amigos, se é que não foram destruídas. Quando nos despedimos de monsenhor Wiseman, este exprimira cortesmente o desejo de fazermos uma segunda visita a Roma; respondi-lhe com muita gravidade: «Temos uma obra a realizar em Inglaterra.» Segui imediatamente para a Sicília, e este pressentimento aumentava cada vez mais. Embrenhei-me na ilha e adoeci com uma febre em Leonforte. O meu criado julgou que eu estava a morrer e pediu-me que lhe desse as minhas últimas instruções. Satisfiz-lhe o desejo, acrescentando, porém: «Não morrerei! Não morrerei, porque não pequei contra a luz, não pequei contra a luz.» Nunca fui capaz de perceber inteiramente o que é que queria dizer.

Cheguei a Castro-Giovanni e ali fiquei de cama quase três semanas. Nos fins de Maio parti para Palermo, gastando três dias na viagem. Na manhã de 26 ou 27 de Maio, antes de deixar a estalagem, sentei-me na cama e comecei a soluçar violentamente. O meu criado, que me tinha servido de enfermeiro, perguntou-me o que tinha. Só pude responder-lhe: «Tenho uma obra a realizar em Inglaterra.»

Estava ansioso por voltar ao meu país; mas ainda fiquei retido em Palermo durante três semanas, por não haver barco. Comecei a visitar as igrejas e isso acalmou a minha impaciência, embora não assistisse aos actos de culto. Nada sabia, então, da presença

do Santíssimo Sacramento. Por fim, lá parti, num barco carregado de laranjas, com destino a Marselha. Foi então que escrevi os versos *Lead, Kindly light,* que de então para cá se tornaram bem conhecidos. Estivemos parados uma semana inteira no estreito de S. Bonifácio. Escrevi versos durante toda viagem. Finalmente, cheguei a Marselha e parti para Inglaterra. A fadiga da viagem fora demasiada para mim e fiquei uns dias de cama em Lião. Voltei depois a partir e não parei nem de noite nem de dia (salvo uma demora obrigatória em Paris) até chegar a Inglaterra, a casa de minha mãe. Meu irmão tinha chegado da Pérsia havia apenas algumas horas. Foi a uma terça-feira. No domingo seguinte, 14 de Julho, Keble pregava o *Assize Sermon* no púlpito da Universidade. Foi publicado sob o título de *National Apostasy.* Sempre considerei e recordei esse dia como sendo o do início do movimento religioso de 1833.

CAPÍTULO II

HISTÓRIA DAS MINHAS CONVICÇÕES RELIGIOSAS DE 1833 A 1839

Apesar das páginas anteriores, não tenho uma história romanesca para contar; escrevi-as porque o meu dever é narrar as coisas tal como se passaram. Não exagerei os sentimentos com que regressei a Inglaterra e não desejo embelezar os acontecimentos que se seguiram para que estejam de harmonia com a narrativa anterior. Em breve voltei à vida quotidiana que tivera antes; tudo era igual, excepto o novo objectivo que se me apresentava. Antes de deixar a Inglaterra, ocupara o tempo a ler e a escrever, nos meus aposentos, e a dedicar-me a uma igreja; ao regressar, voltava às mesmas ocupações. E, contudo, aqueles primeiros sentimentos veementes que me arrastavam talvez fossem necessários para a arrancada do movimento; mais tarde, uma vez lançado, deixei de ser indispensável.

Quando regressei do estrangeiro, verifiquei que já começara um movimento de oposição ao perigo específico que naquela época ameaçava a religião e a Igreja nacionais. Alguns homens entusiastas e qualificados haviam reunido forças e trocavam correspondência. Salientavam-se Keble e Hurrel Froude, que tinha regressado ao país muito antes de mim, William Palmer, do Dublin e do Worcester College (não o William Palmer de Magdalen, que agora é católico), Arthur Perceval e Hugh Rose.

Mencionar o nome de Hugh Rose é despertar no espírito da-

queles que o conheceram inúmeras recordações agradáveis e afectuosas. Era o homem que, pela sua mentalidade e talento literário, mais do que nenhum outro estava à altura de fazer frente, tanto quanto era possível fazê-lo, à calamidade da época. Espírito vasto e elevado, possuía uma sensibilidade autêntica para tudo o que era grande e belo; escrevia com entusiasmo e força; era dotado de sangue-frio e raciocínio prudente. Despendeu as suas forças e abreviou a vida, *Pro Ecclesia Dei,* tal como entendia esta ideia soberana.

Alguns anos antes, fora ele o primeiro a dar o alarme, julgo que do púlpito da Universidade de Cambridge, quanto aos perigos que as especulações bíblicas e teológicas da Alemanha representavam para a Inglaterra. Seguia-se a agitação do *Reform Bill* e o Partido *Whig* subiu ao poder. Rose previu, pela maneira como eram distribuídos os benefícios eclesiásticos, que as ideias liberais iam ser introduzidas, autoritariamente, no país. Receava que o Partido Whig abrisse em Inglaterra, e à mais horrível heresia, uma porta que nunca mais pudesse fechar-se. Em circunstâncias tão graves, a fim de unir os anglicanos e fazer frente ao perigo que se avizinhava, iniciou em 1832 o *British Magazine* e, no mesmo ano, veio a Oxford, no Verão, à procura de colaboradores para a revista; conheci-o nessa altura por intermédio de Palmer. A sua reputação e posição aliavam-se às aptidões evidentes de carácter e de inteligência, para fazer dele o centro de um movimento religioso, na medida em que esse movimento pudesse depender da acção de um partido. A saúde delicada e a sua morte prematura teriam frustrado toda a expectativa, mesmo se a nova escola de pensamento tivesse tomado mais a forma de um partido do que de facto sucedeu. Mas ele auxiliou fervorosamente os primeiros esforços daqueles que mais se destacaram nesse movimento. E quando em 1838 partiu para o estrangeiro, onde morreu, deu-me a consolação de lhe expressar os sentimentos de afecto e gratidão, ao dirigir-me-lhe, na dedicatória de um volume dos

meus *Sermões,* como a um homem «que, quando começavam a fraquejar os corações, nos exortou a despertarmos os dons que existiam em nós e a recorrermos à nossa verdadeira Mãe».

Mas havia outras razões, além do estado de saúde de Rose, que impediam aqueles que muito o admiravam de aproveitar o seu grande contributo na luta que se aproximava. Por muito de acordo que estivessem sobre a finalidade geral do movimento, estavam, porém, em desacordo uns com os outros, desde o início, quanto à avaliação dos meios a adoptar para lá chegar. Rose tinha uma posição na Igreja, reputação e sérias responsabilidades; tinha superiores eclesiásticos directos; mantinha relações íntimas com a sua própria Universidade e vasta ligação com o clero por todo o país. Froude e eu não éramos ninguém: sem reputação a perder e sem antecedentes a constranger-nos. Rose não podia aventurar-se a corta-mato, ao passo que Froude não tinha escrúpulos em fazê-lo.

Froude era um cavaleiro ousado, e não só a cavalo como a discutir. Depois de uma longa conversa com ele sobre o alcance lógico dos seus princípios, Rose disse a seu respeito, com discreto humor, que «ele não parecia ter medo das implicações». Era pura verdade. Froude tinha um apego firme aos princípios básicos e uma nítida percepção do seu valor, o que o deixava relativamente indiferente aos efeitos revolucionários que pudessem surgir da sua aplicação a determinada situação. Ao passo que, no pensamento de Rose, como homem prático que era, os factos existentes tinham precedência absoluta sobre qualquer outra espécie de ideias, e a validade de uma linha de conduta provar-se-ia, principalmente, pelos resultados que alcançasse. Esta era uma das primeiras considerações que, segundo me pareceu, ocorria sempre ao seu espírito. Para Froude, o erastianismo, isto é (como ele o interpretava), a união da Igreja e do Estado, era o progenitor ou, pelo menos, o instrumento dócil e eficaz do liberalismo. Até se desfazer aquela união, a doutrina cristã nunca estaria segura.

E, conquanto ele bem soubesse que Rose tinha uma maneira de ser superior e generosa, costumava endereçar-lhe um epíteto que, na sua boca, era de censura: Rose era um «conservador». Por infelicidade, citei essa palavra a Rose numa carta que lhe escrevi a criticar qualquer coisa que ele tinha publicado na sua revista; fui severamente repreendido, pois Rose, embora seguisse uma linha conservadora, era tão desprendido das ambições terrenas como Froude e extremamente sensível a semelhante acusação.

Mas havia ainda outra razão, mais elementar ainda, que afastava Rose do Movimento de Oxford. A actividade dos movimentos nunca provém de comissões de estudo, nem as grandes ideias se concretizam por correspondência, ainda que o correio seja barato. Este princípio influenciou-nos profundamente, tanto a Froude como a mim, desde o início, e indicava-nos o caminho que em breve as coisas seguiriam espontaneamente, sem a nossa intenção deliberada. As Universidades são os centros naturais dos movimentos intelectuais. Como poderiam os homens agir em conjunto, fosse qual fosse o seu entusiasmo, desde que não estivessem unidos numa espécie de individualidade? Ora, primeiro, não possuíamos unidade de lugar. Rose estava em Suffolk, Perceval em Surrey, Keble em Gloucestershire, Hurrel Froude teve de ir para os Barbados por motivos de saúde. Palmer é que ficara em Oxford: era uma vantagem importante que se evidenciou bem nos primeiros meses do movimento. Mas para além do lugar, era precisa outra condição.

Uma unidade muito mais essencial era a dos antecedentes: uma história comum, recordações comuns, um intercâmbio de ideias no passado, desenvolvidas e progressivas no presente. É certo que Perceval era aluno de Keble, mas Keble, Rose e Palmer representavam partidos diferentes ou, pelo menos, maneiras de ser diferentes adentro da Igreja Anglicana. Palmer reunia muitas condições para poder exercer a sua autoridade e influência. Era o único verdadeiramente erudito de todos nós. Considerava a teologia uma ciência; tinha experiência do método escolástico de controvérsia; e penso que estava tão ciente como descontente no tocante às escolas católicas. Era tão decidido nos seus pontos de vista religiosos, como cauteloso e até subtil ao exprimi-los, e brando a impô-los. Mas faltava-lhe profundidade. Além disso, vindo de longe, nunca chegara a ser um homem de Oxford, nem geralmente aceite como tal; nem tinha noção do poder da influência pessoal e da afinidade de pensamento quando se edifica uma teoria religiosa, coisa que Froude e eu considerávamos essencial para um verdadeiro êxito na resistência que era preciso opor ao liberalismo. Palmer mantinha certas «conexões», se assim se pode dizer, na Igreja Anglicana: altos dignitários, arcediagos, párocos de Londres e outros, que pertenciam à escola habitualmente chamada «severa e altiva». Opunham-se, muito mais do que ele, à acção irresponsável dos indivíduos. Claro está que o seu *beau idéal,* quanto à acção religiosa, era ter uma comissão de homens idóneos, íntegros e sensatos. Palmer era seu órgão e representante; pretendia formar uma comissão ou uma associação, com regulamentos e reuniões, para defender os interesses da Igreja contra os perigos iminentes. Era, em certa medida, apoiado por Perceval.

Eu, pelo meu lado, havia começado os *Tracts for the Times,* por iniciativa própria; e estes, representando um princípio antagónico, o da personalidade, provocaram certo alarme entre os amigos de Palmer. O grande problema, naquela altura, para aqueles excelentes londrinos (alguns deles homens dos mais nobres princípios e longe da influência do que se costumava chamar erastianismo) era acabar com os *Tracts.* Como editor e autor principal, eu estava disposto a ceder. Keble e Froude defendiam firmemente a sua continuação e irritavam-se comigo por concordar em os suspender. Palmer compartilhava da ansiedade dos amigos; e porque nos tinha afeição, sentia até, naturalmente e por motivos pessoais, uma certa inquietação e nervosismo quanto ao rumo

que os seus amigos de Oriel estavam a levar. Froude, de quem ele sempre gostara, teve uma atitude arrogante, no seu projecto de medidas a tomar para resolver os problemas do episcopado e do clero, que o devia ter chocado e escandalizado consideravelmente. Pela minha parte, havia nos meus primeiros *Tracts* matéria suficiente para lhe dar um desgosto igual; e por certo sobrecarreguei muito a sua generosidade, quando teve de me defender, quer contra os dignitários de Londres, quer contra o clero da província. Desde o tempo do Dr. Copleston até ao do Dr. Hampden, Oriel era conhecido em toda a parte pela liberdade de pensamento e tinha sido reconhecido formalmente pela *Edinburgh Review*, se a memória me não atraiçoa, como a escola de filosofia especulativa de Inglaterra. E certa ocasião, em 1833, quando me apresentei, com alguns dos meus primeiros artigos sobre o Movimento, a um pastor da província, em Northamptonshire, ele fez uma pausa e, depois, olhando-me com um ar significativo, perguntou: «Whately não está por detrás disto tudo?»

Perceval escreveu-me a apoiar o raciocínio de Palmer e dos dignitários. Respondi-lhe em carta que ele publicou depois.

> Quanto aos *Tracts* — escrevi eu (e cito as minhas palavras tal como vêm no folheto dele) —, cada um tem o seu gosto próprio. O senhor não gosta de certas coisas, haverá quem não goste de outras. Se nós fizéssemos alterações para agradar a todos, o efeito seria anulado. Os *Tracts* não pretendem ser tidos como símbolos *ex cathedra*, mas como expressão de ideias individuais; ora, indivíduos que sentem intensamente, ainda que revelem por vezes defeitos de método ou de linguagem, são peculiarmente eficazes. Nenhuma grande obra se realizou a partir de um sistema: os sistemas é que surgem dos esforços individuais. Lutero era um indivíduo. Os próprios erros de um indivíduo despertam a atenção; ele perde, mas a sua causa (se ela for boa e ele um espírito vigoroso) ganha. Este é o caminho que as coisas levam; nós fomentamos a verdade pela nossa abnegação.

A visita que fiz ao pároco de Northamptonshire foi apenas uma da série de expedientes similares que adoptei durante o ano de 1833. Visitei membros do clero em vários locais, quer os conhecesse quer não, e frequentei casas de amigos onde havia reuniões eclesiásticas de tempos a tempos. Não me parece que tenha conseguido muito com essas tentativas, nem eram muito do meu feitio. Também escrevi várias cartas a clérigos sem melhores resultados, excepto o de terem chamado a atenção para o facto de estar a iniciar-se uma campanha em favor da Igreja. Tanto se me dava visitar clérigos da Alta como da Baixa Igreja. Desejava apenas dar um grande impulso, unindo-me a todos os que se opunham aos princípios do liberalismo, fossem eles quem fossem.

Apresentando-me ao director do jornal *Record*, comecei a escrever uma série de longas cartas que ele recebeu com grande cortesia e paciência. Foi-lhes dado o título de «Church Reform». A primeira tratava do renascimento da disciplina eclesiástica; a segunda, da sua fundamentação na Bíblia; a terceira, da aplicação da doutrina; a quarta respondia a objecções; a quinta tratava dos benefícios da disciplina. Depois, a série foi bruscamente interrompida. Eu dissera o que de facto sentia e que estava de acordo com as posições firmes dos *Tracts*, mas suponho que o director terá descoberto em mim alguma divergência relativamente à sua linha de pensamento, pois acabou por me enviar uma carta muito delicada a pedir desculpa por não publicar a minha sexta comunicação, alegando que continha um ataque às «sociedades de temperança»[14], a cujo respeito não queria controvérsias no seu jornal. Acrescentava, contudo, que lamentava profundamente os pontos de vista teológicos dos *Tracts*. Eu tinha contribuído com uma pequena soma, em 1828, para o lançamento do *Record*.

Os actos de carácter oficial a que tenho vindo a referir-me não estavam de acordo com a minha natural maneira de ser, nem com a índole do Movimento ou com o modo histórico do seu sucesso. Eram o fruto daquela energia alegre e exuberante com que regressara do estrangeiro e que nunca havia tido antes nem voltei a ter. Animava-me a alegria da saúde recuperada e do regresso a casa. Quando, em Palermo, pensava na brisa do Mediterrâneo e na enfadonha viagem através da França, imaginava que nunca mais chegaria a Inglaterra; mas agora estava outra vez num ambiente familiar entre caras conhecidas. E de tal modo recuperei a saúde e a força que alguns amigos em Oxford, ao verem-me, não me reconheciam e hesitavam antes de me falar.

Tinha a consciência de que estava empenhado naquela obra com que havia sonhado e que sentia ser tão importante, tão apaixonante. Tinha a máxima confiança na nossa causa: estávamos a defender aquele cristianismo primitivo que nos foi legado para sempre pelos antigos mestres da Igreja, consignado e atestado pelos formulários e pelos teólogos anglicanos. Essa antiga religião, quase desaparecida por completo da nossa terra devido às alterações políticas dos últimos 150 anos, tinha de ser restaurada. Seria de facto uma segunda Reforma, uma reforma melhor, pois não seria um regresso ao século XVI, mas ao XVII [15]. Não havia tempo a perder, pois os *whigs* estavam a cumprir o pior do seu programa e a acção salvadora poderia chegar tarde demais. Os bispados estavam já em vias de supressão, os bens da Igreja a ser confiscados, algumas dioceses teriam em breve titulares inadequados. Sabíamos o suficiente para termos sobre que pregar, e não havia mais ninguém para o fazer. Sentia-me a bordo de um navio que primeiro desamarrasse e só depois o convés fosse limpo e a carga arrumada nos seus devidos lugares.

Eu não tinha só confiança na nossa causa em si própria e na sua força polémica; também, por outro lado, desprezava todo e qualquer sistema rival de doutrina e respectivos argumentos. Quanto às Igrejas Alta e Baixa, parecia-me que nenhuma delas tinha base mais lógica do que a outra; e a segunda inspirava-me um profundo desprezo, devido à sua posição de controvérsia. Tinha um verdadeiro respeito por muitos dos representantes destas igrejas, mas isso não conferia irrefutabilidade aos seus argumentos. Por outro lado, estava persuadido de que a forma apostólica da doutrina cristã era essencial e imperativa e as suas bases de evidência inatacável. Devido a esta confiança suprema, acontece que naquela altura a minha atitude para com os outros oferecia um duplo aspecto sobre o qual preciso de debruçar-me. O meu comportamento era um misto de violência e de zombaria; e, por isso, ouso dizer que ofendi muitas pessoas, embora não procure aqui defender-me.

Desejava que as pessoas concordassem comigo e estava disposto a caminhar com elas, passo a passo, até onde fossem, e isto com toda a sinceridade; mas se parassem, não me importaria muito e continuaria a caminhar para a frente, com a alegria de as ter levado tão longe. Gostava de as fazer pregar a verdade sem o saberem, e encorajava-as nesse sentido. Foi para mim uma satisfação o *Record* ter permitido, sem protestos, que eu dissesse tanto nas suas colunas. Achei graça quando ouvi dizer que um dos bispos, ao ler um dos primeiros *Tracts* sobre a sucessão apostólica, não conseguira chegar à conclusão se havia ou não de apoiar a doutrina. Não me desolavam o espanto ou a ira dos presunçosos e pouco dotados, perante as afirmações que não compreendiam. Quando um correspondente, de boa fé, escreveu para um jornal a dizer que a expressão «sacrifício da Santa Eucaristia», de que falava o meu *Tract*, era uma gralha tipográfica que deveria ler-se «Sacramento», considerei o seu erro demasiado cómico para ser corrigido antes de me interrogarem a esse respeito. Não me repugnava levar um opositor pouco a pouco, pelas suas próprias ideias, até à fronteira do absurdo intelectual, para depois o deixar safar-se como pudesse. Não me repugnava brincar com

um indivíduo que me fizesse perguntas impertinentes. Penso que tinha na boca as palavras do sábio: «Deve responder-se ao louco de acordo com a sua loucura», sobretudo se era um intrometido ou um raivoso. Era-me indiferente toda a bisbilhotice que se fazia a meu respeito; e, nas ocasiões em que poderia facilmente ter posto cobro a esse estado de coisas, não me dignei fazê-lo. Também usava a ironia em conversa, quando alguns prosaicos não compreendiam o que eu queria dizer.

Este género de comportamento era em mim uma espécie de hábito. Se porventura alguma vez tratei o meu tema menos a sério, isso já terá sido mais grave. Nunca usei argumentos que visse claramente que não eram bem fundamentados. A única vez que me lembro ter agido mais levianamente, sem chegar, em meu entender, a incorrer em falta, foi no *Tract 15.* O tema deste *Tract* foi-me dado por um amigo, a quem eu tinha pedido ajuda, mas que não desejava ver-se envolvido na publicação. Forneceu-mo para que lhe desse forma, mas recolhi os seus argumentos tal como estavam. Quanto à parte principal do *Tract,* eu estava inteiramente de acordo, por exemplo sobre o que nela se diz sobre o Concílio de Trento. Mas havia argumentos, ou determinado argumento, com que eu não concordava; não me recordo qual era. Froude, julgo eu, ficou descontente com todo o *Tract* e acusou-me de *economia* quando o publiquei. Foi principalmente por intermédio dos *Remains,* de Froude, que essa palavra se introduziu na nossa língua.

Julgo que me defendi com argumentos mais ou menos como estes: que, como todos sabiam, os *Tracts* eram escritos por várias pessoas que concordavam quanto à doutrina a seguir, embora nem sempre estivessem de acordo quanto aos argumentos para a demonstrar; que não tínhamos de ser tolerantes quanto às divergências de opinião que houvesse entre nós; que o autor de um *Tract* tinha direito à sua opinião e que o argumento em causa era normalmente aceite; que eu não lhe dera o meu nome nem

a minha autoridade nem me era pedido que declarasse a minha convicção pessoal e que apenas agira como simples instrumento, tal como alguém que traduzisse o livro de um amigo para uma língua estrangeira. Parece-me que são argumentos válidos; no entanto, sinto também que estes sistemas dão facilmente margem ao abuso e são consequentemente perigosos. Mas, por outro lado, também sinto outra coisa: que se todos esses erros fossem severamente punidos, a poucos homens públicos restaria a reputação de pessoas honradas e honestas.

Esta confiança absoluta na minha causa, que me conduzia à negligência ou à leviandade que exemplifiquei, também me expôs, não injustamente, à acusação oposta de intransigência ou na minha conduta ou em palavras que publiquei. Na *Lyra Apostolica* afirmei que antes de aprender a amar devemos «aprender a odiar»; todavia, expliquei as minhas palavras acrescentando «odiar o pecado». Num dos meus primeiros sermões afirmei:

> Não tenho receio de proclamar a minha convicção firme de que seria uma vantagem para o país se fosse muito mais supersticioso, mais fanático, mais sombrio, mais violento na religião do que de momento mostra ser.

Acrescentei, claro está, que seria absurdo supor que tais atitudes de espírito fossem desejáveis em si mesmas. O revisor editorial foi tolerando estes fortes epítetos até chegar a «mais violento», e aí pôs um ponto de interrogação à margem. Logo na primeira página do primeiro dos *Tracts* dizia eu dos bispos anglicanos que, «embora fosse um acontecimento sombrio para o país, não se podia desejar melhor termo das suas carreiras do que a espoliação dos seus bens e o seu martírio». Como consequência de uma passagem da minha obra sobre a história dos arianos, um dignitário do Norte escreveu a acusar-me de querer

restabelecer o sangue e as torturas da Inquisição. Pondo em contraste hereges e heresiarcas, eu dissera:

> Estes últimos não deviam encontrar misericórdia; assumem o papel do tentador e, na medida da gravidade dos seus erros, devem ser tratados pela autoridade competente como se fossem a encarnação do pecado. Poupá-los é uma piedade falsa e perigosa. É pôr em perigo centenas de almas, é não usar a caridade para com eles.

Não posso negar que esta passagem é muito violenta, mas Ario foi banido, não queimado; e é fazer justiça a mim próprio dizer que, nem nessa nem em qualquer outra altura da minha vida, mesmo nos momentos de maior veemência, teria sido capaz sequer de cortar a orelha a um puritano e creio que a visão de um auto-de-fé espanhol teria sido a minha morte.

Quando um amigo, de ideias liberais e evangélicas, me escreveu a repreender-me pelo rumo que eu estava a levar, respondi-lhe que nós o levaríamos de vencida à nossa frente, a ele e aos seus partidários, tal como Otoniel esmagou Chushan-rishathain, rei da Mesopotâmia. Por outro lado, não queria problemas com o meu irmão e expus a minha conduta num silogismo: «S. Paulo aconselha-nos a evitar aqueles que causam a discórdia; tu causas discórdias; portanto, cumpre-me evitar-te.» Dissuadi uma senhora de assistir ao casamento de uma irmã que se tinha afastado da Igreja Anglicana. Não admira que Blanco White, que me tinha conhecido em circunstâncias bem diferentes, ao ouvir agora falar do rumo que eu estava a seguir, se admirasse da mudança que se verificara em mim. Nas suas cartas, contemporâneas dos primeiros anos do Movimento, fala amarga e injustamente a meu respeito; mas em 1839, referindo-se ao passado, dirige-me termos que a modéstia não me permitira citar, se o que ele diz elogiosamente sobre mim não estivesse misturado com censuras:

> Neste partido (o partido hostil a Peel, em 1829) encontrei, com grande surpresa minha, o meu querido amigo de Oriel, Newman. Como ele tinha sido um dos que assinava todos os anos a petição ao Parlamento em favor da emancipação dos católicos, a sua súbita adesão aos fanáticos mais violentos parecia-me inexplicável. Aquela mudança era a primeira manifestação da revolução mental que fez dele, subitamente, um dos principais perseguidores do Dr. Hampden e o membro mais activo e mais influente da associação chamada Partido Puseyista[16], à qual devemos aqueles estranhos produtos intitulados *Tracts for the Times*. Ao relatar publicamente estes factos, confrange-me a recordação da amizade afectuosa e recíproca que existiu entre mim e aquele homem excelente; uma amizade que os seus princípios de ortodoxia não permitiam que continuasse em relação a alguém que ele agora considera irremediavelmente condenado à perdição eterna. Tal é o carácter maligno da ortodoxia. Que dano não causará num mau coração e num espírito mesquinho, quando é capaz de actuar tão eficazmente para o mal numa das almas mais benevolentes, num dos espíritos mais qualificados, em John Henry Newman, bondoso, inteligente, culto! (Vol. III, p. 131.)

Acrescenta que eu não queria nada com ele, circunstância de que não me recordo e de que duvido muito.

Falei na confiança firme que tinha na minha posição; seja-me permitido agora referir, com mais pormenor, qual foi a atitude que tomei e quais os pontos em que depunha tanta confiança. Eram três:

O primeiro era o princípio do dogma: a minha luta era com o liberalismo, entendendo por liberalismo o princípio antidogmático e suas projecções. Este era o primeiro ponto de que eu tinha a certeza. Aqui faço uma observação: persistir numa determinada

convicção não é prova suficiente da sua veracidade; mas abandoná-la é, pelo menos, uma mancha para o homem que tanto confiara nela. Na proporção, portanto, em que eu tinha em 1832 a convicção firme da verdade das opiniões que desde então abandonei, persegue-me uma espécie de culpa, não só por aquela confiança vã, mas por todas as várias consequências daí resultantes. Mas, pelo que se refere ao primeiro aspecto principal, tenho a satisfação de sentir que nada há a retractar ou de que me arrepender. O princípio fundamental do Movimento é-me tão caro agora como então. Mudei em muitas coisas, mas nesta não. Desde a idade dos 15 anos que o dogma tem sido o princípio fundamental da minha religião; não conheço outra religião; não consigo conceber a ideia de qualquer outro género de religião. A religião como mero sentimento é para mim um sonho e uma zombaria. Tão-pouco pode haver amor filial sem a existência de um pai, como devoção sem a existência de um ser supremo. O que acreditava em 1816, acreditei em 1833 e acredito em 1864. Deus permita que o acredite sempre. Mesmo quando era influenciado pelo Dr. Whately, não me senti tentado a ser menos zeloso pelos grandes dogmas da fé e várias vezes resisti aos seus raciocínios que me pareciam (certa ou erradamente) obscurecê-los. Era este o princípio fundamental do Movimento de 1833 [17].

O segundo era eu confiar na verdade de um determinado ensinamento religioso definido, baseado neste alicerce do dogma; isto é, que havia uma igreja visível, com sacramentos e ritos que são os canais da graça invisível. Pensava ser esta a doutrina da Escritura, da Igreja primitiva e da Igreja Anglicana. Aqui também não mudei de ideias; tenho tanta certeza agora sobre este ponto como tinha em 1833, e nunca deixei de a ter. Em 1834 e nos anos seguintes fundamentei mais largamente esta doutrina da Igreja, depois de, por um lado, ter lido Laud, Bramhall, Sillingfleet e outros teólogos anglicanos e, por outro lado, depois de ter prosseguido o estudo dos Padres da Igreja; mas a doutrina de 1833 fortaleceu-se em mim, não se modificou. Quando iniciei os *Tracts for the Times,* baseei a doutrina principal, de que estou a falar, na Escritura, no *Prayer Book* anglicano e nas Epístolas de Santo Inácio.

a) Quanto à existência da Igreja visível, no *Tract 11* desenvolvi especialmente a questão com base na Escritura, isto é, nos actos dos Apóstolos e nas epístolas.

b) Quanto aos Sacramentos e ritos sacramentais, baseei-me no *Prayer Book.* Recorri ao ritual da ordenação, no qual o bispo diz: «Recebe o Espírito Santo»; ao da visita aos doentes, que ensina a confissão e a absolvição; ao do baptismo, em que o padre fala da criança baptizada como regenerada; ao catecismo, onde se encontra que a comunhão sacramental é receber «em verdade e de facto o Corpo e o Sangue de Cristo»; ao ofício de quarta-feira de Cinzas, que nos diz para fazermos «obras de penitência»; às orações, epístolas e evangelhos, ao calendário e às rubricas, e às passagens do *Prayer Book,* onde encontramos as festas dos apóstolos, informações sobre determinados outros santos e os dias de jejum e abstinência.

c) Quanto ao sistema episcopal, baseei-o nas Epístolas de Santo Inácio, que o estabelecem de diversas maneiras. Impressionou-me especialmente um passo; falando de casos de desobediência à autoridade eclesiástica, diz: «Um homem não engana o bispo visível, tenta enganar é o bispo invisível; e assim o problema não é com a carne, mas com Deus, que conhece o íntimo do coração.» Eu desejava agir rigorosamente de acordo com este princípio exacto, e posso dizer com confiança que nunca o transgredi conscientemente. Gostava de agir aos olhos do meu bispo como se me sentisse perante os olhos de Deus. Foi um dos aspectos que me serviram de apoio e de salvaguarda contra mim próprio; não podia estar a proceder muito mal enquanto tivesse razão para acreditar que não lhe desagradava de modo algum. Não era uma mera obediência formal a um regulamento que eu impunha

a mim mesmo, mas um desejo de lhe agradar pessoalmente, na medida em que o considerava colocado acima de mim pela Mão Divina. Era rigoroso no cumprimento dos meus compromissos eclesiásticos, não só porque *eram* compromissos, mas porque me considerava simplesmente um servo e um instrumento do meu bispo. Não atribuía muita importância ao episcopado, a não ser pelo facto de ser a voz da minha Igreja; nem daria muita importância a um concílio provincial, nem a um sínodo diocesano presidido pelo meu bispo; tudo isto me parecia ser *jure ecclesiastico*, mas o que para mim constituía *jure divino* era a palavra do meu bispo em pessoa. O meu próprio bispo era o meu papa, não conhecia outro; era o sucessor dos Apóstolos, o vigário de Cristo. Isto não passava de uma aplicação prática da teoria anglicana do governo da Igreja, como eu próprio a tinha já delineado, baseado em vários teólogos anglicanos. Sempre conservei esta orientação. Quando por fim, em 1845, escrevi ao bispo Wiseman, sob cuja jurisdição me encontrava, a anunciar a minha conversão, a única coisa que consegui dizer-lhe foi que obedeceria ao papa como tinha obedecido ao meu bispo na Igreja Anglicana. O meu dever para com ele era o meu ponto de honra, a sua desaprovação uma coisa que eu não podia suportar. Creio que foi um sentimento generoso e honesto; e, em consequência, foi recompensado, tendo sempre por superior eclesiástico um homem a quem, se eu pudesse escolher, preferiria, de longe, a qualquer outro membro do episcopado e por cuja memória tenho uma afeição especial, o Dr. Bagot — um homem de espírito nobre, tão bondoso e delicado como nobre. Deu-me sempre apoio nas provações que se seguiram; foi culpa minha não ter estabelecido com ele relações mais familiares, como seria meu desejo. Abençoado seja para sempre o seu nome!

E agora, para concluir as minhas observações sobre o segundo ponto em que depositava a minha confiança, repito que também aqui não tenho retractação a fazer quanto às linhas

gerais. Assim como estou hoje tão convencido do princípio do dogma como em 1833 e 1816, também agora acredito tão firmemente na Igreja visível, na autoridade dos bispos, na graça dos Sacramentos, no valor religioso das obras de penitência como em 1933. Acrescentei artigos ao meu credo, mas os antigos, em que então acreditava com fé divina, permanecem.

O terceiro ponto sustentado em 1833, a que renunciei e que destruí completamente desde então, diz respeito à Igreja de Roma. Referi-lo-ei o mais exactamente possível. Como já disse, durante a infância e a juventude acreditava que o papa era o Anticristo. No Natal de 1824, preguei um sermão nesse sentido. Mas, em 1827, acolhi avidamente esta estrofe do *Christian Year*, que muitas pessoas achavam demasiado caridosa: «Fala *moderadamente* das faltas da tua irmã.» Desde a altura em que conheci Froude, tornei-me cada vez menos violento sobre o assunto. Apresentei (por diversas vezes, mas não posso precisar a ordem ou as datas) a Igreja Romana como estando em ligação estreita com «a *causa* do Anticristo», como sendo *um* dos «muitos anticristos» profetizados por S. João, como sendo influenciada pelo «*espírito* do Anticristo», e como tendo algo de «muito anticristão» ou «não cristão». Desde a minha juventude, e em 1824, eu considerava, seguindo autoridades protestantes, que S. Gregório I (*c.* 600 d.C.) fora o primeiro papa anticristo, apesar de ser também um grande e santo homem. Mas em 1832-1833 eu pensava que a Igreja de Roma estreitara a sua ligação com a causa do Anticristo pelo Concílio de Trento. Não sei dizer quando é que eu desisti completamente, com propósito deliberado, da ideia de que ao seu nome estava ligada qualquer reprovação especial. Mas evitava renunciar à ideia, mesmo quando a razão mo ordenava, por uma espécie de excesso de consciência ou de preconceito; julgo que isto durou até 1843. Além disso, pelo menos durante o período dos *Tracts*, pensava que a maior falta da Igreja Romana estava nas honras que prestava à Virgem Maria e aos santos; e quanto mais

crescia a minha devoção pelos santos e por Nossa Senhora, mais me impacientava com as práticas romanas, como se aquelas gloriosas criaturas de Deus pudessem ficar gravemente ofendidas, caso o sofrimento as pudesse atingir, pela veneração indevida de que eram objecto.

Por outro lado, Hurrell Froude, em conversas familiares, tendia sempre a afastar do meu espírito aquela ideia. Num passo de uma das suas cartas, escritas no estrangeiro, aludindo, suponho eu, às minhas objecções, observa:

> Penso que as pessoas são pouco avisadas quando falam contra os católicos romanos por prestarem culto aos santos e venerarem a Virgem e as imagens, etc. Será isto idolatria? É possível, mas não consigo tomar uma posição. Para mim, o Carnaval é que é a verdadeira prática idólatra, pois, como está escrito: as pessoas sentam-se para comer e beber; depois, levantam-se para se divertirem [18].

O Carnaval, anoto eu de passagem, é, de facto, um daqueles excessos aos quais, durante pelo menos três séculos, os católicos piedosos se têm oposto, como vemos na vida de S. Filipe Néri, para não falar da actualidade; mas isso não o sabíamos nós na altura. No entanto, com Froude, eu aprendi a admirar os grandes papas da Idade Média; e, evidentemente, quando cheguei à conclusão de que o Concílio de Trento era o ponto de viragem da história da Roma cristã, encontrei-me tão livre como rejubilante por poder tecer-lhe os elogios. Depois, quando estive no estrangeiro, o ver tão ilustres lugares, tantos santuários venerandos e igrejas imponentes, impressionou muito a minha imaginação e tocou-me igualmente o coração. Ao fazer uma digressão a pé através de uma região selvagem na Sicília, às seis da manhã, deparou-se-me uma pequena igreja; ouvi vozes e olhei para dentro. Estava cheia e a comunidade cantava. É claro que era a missa,

embora eu não o soubesse na altura. E nos dias enfadonhos que passei em Palermo não deixava de agradecer o reconforto que sentia com as visitas a igrejas, e que nunca mais esqueci. Além disso, o zelo com que a Igreja de Roma defendia a doutrina e a regra do celibato, que eu reconhecia como apostólicas, e a sua fidelidade à Igreja primitiva em tantos outros costumes que me eram caros constituíam ao mesmo tempo um argumento e um apelo em favor dessa grande Igreja. Assim, aprendi a ter sentimentos carinhosos para com ela; mas a minha razão continuava a não estar absolutamente nada afectada. Quando a considerava como instituição, o meu raciocínio permanecia-lhe hostil, com tanta sinceridade como anteriormente.

Expus este conflito entre a razão e o sentimento num dos primeiros *Tracts*, publicado em Julho de 1834:

> Considerando os dons superiores e as sólidas reivindicações da Igreja de Roma, assim como os seus direitos à nossa admiração, respeito, amor e gratidão, como podíamos nós resistir-lhe, como o fazemos, como podíamos evitar enternecermo-nos e entrarmos em comunhão com ela, senão pelas palavras da própria Verdade, que temos de preferir a tudo o que há no mundo? Aquele que ama pai e mãe mais do que a Mim, não é digno de Mim. Como podíamos nós aprender a ser severos e a praticar a justiça, se não fosse o aviso de Moisés mesmo contra um Mestre, ainda que divinamente dotado, que ensinasse novos deuses, e o anátema de S. Paulo contra os próprios anjos e apóstolos que trouxesse uma nova doutrina? (*Records n.º 24.*)

Sentia-me como se sentiria um homem que fosse obrigado num tribunal de justiça a testemunhar contra um amigo; ou como eu próprio me sinto agora que já disse e terei ainda de dizer tantas coisas que preferiria calar.

Como simples questão de consciência, portanto, embora fosse contra os meus sentimentos, era meu dever protestar contra a Igreja de Roma. Um dever porque, além disso, a prescrição de um tal protesto representava um princípio existente na minha própria Igreja, expresso não por uma simples *catena,* mas pelo *consensus* dos seus teólogos e pela voz dos seus fiéis. Além de que semelhante protesto parecia necessário como parte integrante da sua base controversa; eu adoptava o argumento de Bernard Gilpin de que os protestantes «*não eram capazes* de apresentar qualquer razão *firme* e *sólida* para a separação, além desta: que o papa é o Anticristo». Mas enquanto eu pensava deste modo, que um tal protesto se baseava na verdade e constituía um dever religioso, uma regra do anglicanismo e uma necessidade de premissa, não me agradava nada o trabalho. Hurrell Froude atacou-me por o fazer; além disso, eu sentia que a minha linguagem tinha o seu quê de vulgar e retórico. Acreditava e media realmente as minhas palavras quando as usava; mas sabia que era tentado, por outro lado, a dizer tudo quanto pudesse contra Roma, a fim de me proteger da acusação de ser papista.

E, agora, chego ao motivo que me levou a abordar o assunto dos meus sentimentos para com Roma. Tinha uma confiança tão grande na justiça fundamental das acusações que formulava contra ela que as considerava como se fossem a salvaguarda e a garantia de que não resultaria mal algum da mais franca exposição daquilo a que eu costumava chamar princípios anglicanos. Toda a gente andava perplexa com o que Froude e eu dizíamos: afirmava-se que era autêntico papismo. Eu respondia: «É verdade que dá a ideia de que estamos a tomar esse caminho; mas, prosseguindo, a certa altura chegaremos a um abismo profundo que divide esse caminho e que impossibilita por completo a aproximação.» E argumentei ainda que muitos teólogos anglicanos tinham sido acusados de papismo, tendo, contudo, morrido anglicanos; ora, os princípios eclesiásticos que eu professava também eles os

haviam professado; e a ideia contra Roma que eles tinham concebido tinha-a eu concebido também. Quaisquer que fossem as deficiências que então tivessem de ser supridas no sistema anglicano existente e por muito ousado que eu fosse ao apontá-las, de qualquer modo, aquele sistema não se aproximaria, eventualmente, do credo especial de Roma e poderia ser emendado a despeito da Igreja Romana. Da própria afinidade das duas modalidades de crença, por muito próximas que parecessem, ressaltariam, pela análise, os elementos e princípios de uma discordância essencial.

Foi com esta convicção absoluta no meu espírito que imaginei que não seria temerário divulgar, o mais largamente possível, o ensinamento e os escritos patrísticos. Julgava que a Igreja Anglicana se baseava essencialmente neles. Não conhecia tudo o que os Padres tinham dito, mas sentia que, mesmo quando acontecia as suas opiniões diferirem das anglicanas, não havia inconveniente em relatá-las. Divulguei o que apurara que tinham dito; falei vaga e imperfeitamente do que pensava que eles ou alguns deles tinham dito. De qualquer modo, não havia mal nenhum em dobrar a vara para o lado oposto, no intento de a endireitar, pois quebrá-la era impossível. Se nos escritos dos Padres da Igreja surgisse qualquer coisa de surpreendente, seria de pouca dura: daria margem a explicações, ou poderia sugerir alguma vantagem para os anglicanos; não podia era beneficiar Roma. Exprimi este ponto de vista num passo do prefácio ao primeiro volume que editei na Biblioteca Patrística. Falando da estranheza que causam à primeira vista, na actualidade, alguns dos seus princípios e opiniões, incito o leitor a prosseguir confiantemente e a não se pôr a criticar antes de saber mais alguma coisa sobre eles do que sabia no início.

Desde que o mal — digo eu — é inerente ao próprio caso, a única coisa que podemos fazer é ter paciência e

recomendar paciência aos outros e, como o corredor da Tragédia, esperar firme e confiadamente pelo *acontecimento,* *τῷ ἰέλειν πιστιν φέρων* [19], pois confiamos que tudo aquilo que é desarmonioso e anómalo nos pormenores acabará por vir a ser praticamente reconciliado.

Eram estas as posições, as justificações e a táctica por intermédio das quais, julgava eu, devíamos e podíamos resistir ao assalto dos princípios liberais, que já estávamos a prever tanto na Igreja como na Universidade. E, durante o primeiro ano dos *Tracts,* o ataque à Universidade começou. Em Novembro de 1834, o Dr. Hampden enviou-me a segunda edição do seu opúsculo, intitulado *Observations on Religions Dissent, with particular reference to the use of religious tests in the University.* Neste opúsculo afirma-se que «a religião é distinta da opinião teológica» (p. 1, 28, 30, etc.); que não passa de vulgar preconceito identificar proposições teológicas, metodicamente deduzidas e confirmadas, com a simples religião de Cristo (p. 1); que a doutrina trinitária (p. 27), e a unitária (p. 19) deveriam colocar-se nos domínios da opinião teológica; que um dogma é uma opinião teológica apresentada formalmente com insistência (pp. 20, 21); que a especulação deixa sempre margem ao aperfeiçoamento (p. 22); que a Igreja de Inglaterra não é dogmática no seu espírito, embora na letra dos seus formulários possa parecê-lo (p. 23).

Acusei a recepção dessa obra na carta que se segue:

> A amabilidade que o levou a oferecer-me o seu último opúsculo encoraja-me a esperar que me perdoará, se eu aproveitar a oportunidade que se me oferece para lhe dizer que lamento muito sincera e profundamente que tenha sido publicado. Não podia deixar fugir esta oportunidade sem trair as minhas reflexões sérias sobre o assunto.
>
> Conquanto respeite o tom de piedade que anima o opúsculo, não ouso registar no papel o que sinto quanto aos princípios que contém, na medida em que, na minha opinião, contribuem, no seu conjunto, para a destruição da fé cristã. Também lamento que, a avaliar pelo seu aparecimento, tenha sido dado o primeiro passo para a ruptura da paz e do bom entendimento mútuo que aqui têm reinado sempre e que, se um dia forem seriamente perturbados, serão seguidos pelas mais obstinadas dissensões, tanto mais intratáveis quanto se confirmam de dever imperioso.

Desde essa altura Faetonte entrou no carro do Sol; nós, desgraçadamente, apenas podemos ser espectadores e vê-lo precipitar-se das alturas do céu. Entretanto, as terras por onde ele passa sofrem com a sua influência.

Assim foi o começo do assalto do liberalismo à antiga ortodoxia de Oxford e da Inglaterra; e não seria interrompido, como foi, durante tanto tempo se não se tivesse verificado uma grande mudança no contra-ataque lançado para lhe resistir. Pela minha parte, não era pessoa para tomar a direcção de um partido; nunca fui, desde o início, mais do que um autor influente de uma escola; nem nunca desejei ser outra coisa. Esta é a minha visão dos factos; e não digo isso por pretender livrar-me da responsabilidade do que fiz, ou por ingratidão para com aqueles que nessa altura fizeram mais por mim e do que eu merecia, que o fizeram mais por minha causa e a meu pedido do que eu próprio tinha consciência. Estou a apresentar a minha história de acordo com o meu próprio ponto de vista. E é a seguinte:

Tinha vivido durante dez anos entre os meus amigos íntimos; a maior parte do tempo, estive a ser influenciado e não a influenciar; nunca agi sobre os outros sem que eles actuassem sobre mim. Como é hábito na Universidade, tinha convivido com os meus alunos pessoais, ou melhor, com alguns que faziam parte do meu

curso público, assim como com os *fellows* mais jovens do *College*, sem formalidades ou afastamentos, num pé de igualdade. Assim, era por intermédio de amigos, na maior parte mais novos do que eu, que os meus princípios se difundiam. Ouviam o que eu dizia em conversa e diziam-no a outros. Os universitários formavam-se na devida altura e passavam a ser eles próprios *private tutors*. No seu novo *status*, por sua vez, difundiam as opiniões que já conheciam. Outros iam para a província e passavam a ser vigários de paróquias. Então recebiam de Londres os *Tracts* e outras publicações. Colocavam-nos em lojas e livrarias locais, mandavam-nos para os jornais, apresentavam-nos em reuniões clericais, e iam convertendo, mais ou menos, os párocos e os colegas. Assim, o Movimento, visto em relação a mim próprio, representava apenas uma opinião flutuante; não era uma força; nunca teria constituído uma força se tivesse ficado nas minhas mãos. Anos depois, um amigo, escrevendo-me a protestar contra o que julgava serem os excessos dos meus discípulos, dedicou-me os meus próprios versos sobre S. Gregório Nazianzeno: «Soubeste levantar um povo, mas não soubeste governá-lo.» Na altura em que me escreveu, existiam determinados obstáculos que me impediam de exercer semelhante poder; mas nunca podia exercer sobre os outros aquela autoridade que, nas circunstâncias, era imperiosamente necessária. A minha norma fundamental foi sempre: «Viver e deixar viver». Nunca tive a gravidade ou a dignidade necessária para ser chefe. Até ao fim, nunca notei que estivesse a exercer domínio sobre os jovens. Ultimamente, li e ouvi dizer que eles até me imitavam de várias formas. Não tinha qualquer consciência disso e penso que aos meus amigos mais íntimos, sabendo bem quanto me indignaria tal procedimento, faltou-lhes a coragem de me falar nisso. Ficava impaciente por nos chamarem um partido e não aceitava que o fôssemos.

Eu levava as coisas de uma maneira livre e despreocupada. Não exerci a devida censura sobre os *Tracts*. Não os limitei aos

escritos das pessoas que concordavam comigo sob todos os aspectos; e, quanto aos meus próprios *Tracts*, acrescentava-lhes uma nota para que qualquer pessoa que desejasse pudesse fazer deles o uso que quisesse e os reimprimisse com alterações se preferisse, mediante a condição de a sua finalidade fundamental não ser prejudicada por esse procedimento. Aconteceu o mesmo comigo mais tarde, em relação a outras publicações. Durante dois anos forneci ao *British Critic* um certo número de artigos meus e dos meus amigos, no período em que o editor era um cavalheiro, um homem de grande talento que eu mal conhecia e não simpatizava com os *Tracts*. Quando eu próprio fui editor, de 1838 a 1841, logo no meu primeiro número permiti a inserção de uma crítica desfavorável à minha obra sobre a doutrina da justificação, que havia sido publicada poucos meses antes, e fi-lo por um sentimento de obrigação moral, porque tinha sido eu quem colocara o livro nas mãos do escritor que assim o maltratava. Mais tarde, consenti no aparecimento de um artigo contra os Jesuítas, cujo tom não me agradou. Quando tive de arranjar um vigário para a minha nova igreja em Littlemore, convidei um amigo (não porque ele o pedisse) que, antes de assumir aquele cargo, pregou um sermão, *ou* contra a regeneração pelo baptismo, *ou* contra o ponto de vista do Dr. Pusey sobre a mesma. Mostrei uma tolerância semelhante quanto aos meus colaboradores nos volumes avulsos da *História da Igreja*, de Fleury; eram homens excelentes, qualificados e cultos, mas a sua história subsequente mostrou que, ao escolhê-los, fui bem pouco influenciado pela ideia de poder existir qualquer entendimento entre as suas opiniões e as minhas. Terei de fazer a mesma observação, na devida altura, no que diz respeito às *Vidas dos Santos Ingleses*, que apareceram subsequentemente. Tudo isto pode parecer incoerente com o que eu disse sobre a minha impetuosidade. Não sou obrigado a explicar as causas; mas já houve homens, antes de mim, impulsivos na acção, mas tolerantes e moderados no raciocínio; pelo menos, assim en-

tendi a História. Seja como for, assim aconteceu e foram estes os efeitos sobre os *Tracts*. Estes eram, de início, breves, apressados e, alguns deles, ineficazes; no fim do ano, quando foram reunidos num volume, tinham um aspecto descuidado.

Foi nestas circunstâncias que o Dr. Pusey[20] se juntou a nós. Eu conhecia-o bem desde 1827-1828, e tinha sentido por ele uma admiração entusiástica. Costumava chamar-lhe ὁμέγας. O seu vasto saber, o seu imenso zelo, o seu espírito erudito, a sua devoção simples à causa da religião, dominavam-me; e, realmente, foi grande a minha alegria quando, nos últimos dias de 1833, mostrou vontade de se unir à nossa causa. O seu *Tract* sobre o jejum apareceu incluído num número da nossa série com a data de 21 de Dezembro. Contudo, julgo que só se associou inteiramente ao Movimento em 1835-1836 quando publicou o seu *Tract* sobre o baptismo e iniciou a Biblioteca Patrística. Deu-nos imediatamente posição e nome. Sem ele teríamos tido pouca oportunidade, especialmente nos primeiros tempos de 1834, de resistir seriamente à agressão liberal. Mas o Dr. Pusey era professor e cónego de Christ Church, exercia larga influência, em consequência da sua seriedade profundamente religiosa, da munificência dos seus actos de caridade, do seu ensino, das suas relações de família e das ligações amistosas com autoridades universitárias. Era para o Movimento tudo o que Rose poderia ter sido, mas com a vantagem indispensável que faltava a Rose: a amizade íntima e o convívio familiar e diário com pessoas que tinham iniciado o Movimento. Alcançara jus à dedicação geral pela presença viva de uma afectividade fiel e leal. Tínhamos daí em diante um homem que podia ser o chefe e o centro das pessoas zelosas de todo o país que estavam a adoptar as novas ideias. E não só isso: era alguém que representava o Movimento face ao mundo, o que lhe valia ser reconhecido por outros partidos da Universidade.

Em 1829, Froude, Robert Wilberforce ou Newman eram apenas indivíduos; e ao enfileirarem no debate daquele ano ao

lado de Sir Robert Inglis, pessoas de ambos os lados apenas perguntaram com surpresa como é que lá tinham chegado, e não deram importância ao facto. Mas o Dr. Pusey, para usar uma expressão corrente, valia por um exército; era capaz de dar nome, forma e personalidade àquilo que sem ele seria uma espécie de bando. E, quando vários partidos tiveram de se reunir a fim de resistir à acção liberal do Governo, nós, os do Movimento, tivemos o direito de tomar lugar entre eles.

Tais foram as vantagens exteriores que ele trouxe ao Movimento. As vantagens interiores não foram de maneira nenhuma inferiores. Era um homem de larga visão; espírito confiante, optimista, não tinha receio dos outros; não se deixava amedrontar por dificuldades intelectuais. Certas pessoas são levadas a crer que ele já esteve mais perto da Igreja Católica do que está neste momento; peço a Deus que um dia ele possa aproximar-se mais ainda da Igreja Católica do que então; pois creio que, sob o ponto de vista da razão e do raciocínio, durante todo o tempo que o conheci, nunca esteve próximo dela. Quando me tornei católico, perguntavam-me com frequência: «E o Dr. Pusey?» Mas se eu dizia que não me parecia que ele viesse a seguir o mesmo curso, consideravam-me algumas vezes falto de caridade. Se a confiança na sua própria posição é (como de facto é) a característica essencial do chefe de um partido, o Dr. Pusey possuía-a preeminentemente. O exemplo mais notável disso foi a afirmação que ele fez numa das suas posteriores defesas do Movimento, quando este já tinha avançado consideravelmente no sentido de Roma, de que uma das características que lhe dava mais esperança era a sua «estabilidade». Fê-lo de boa fé; era o seu ponto de vista subjectivo.

A influência do Dr. Pusey fez-se sentir imediatamente. Viu que devia haver mais sobriedade, mais gravidade, maior cuidado, mais sentido de responsabilidade nos *Tracts* e em todo o Movimento. Foi por seu intermédio que a natureza dos *Tracts* se modificou. Quando nos deu o ensaio sobre o jejum, apôs-lhe as suas

iniciais. Em 1835, publicou o seu desenvolvido tratado sobre o baptismo, seguido por outros *Tracts* de diferentes autores que, não possuindo a mesma cultura, tinham igual poder e propriedade. As *Catenas* de teólogos anglicanos projectadas por mim e que fazem parte da colecção foram redigidas com um objectivo semelhante, de maior precisão e método. Em 1836 anunciou o seu grande projecto de uma tradução dos Padres da Igreja. Mas tenho de voltar à minha própria história pois não estou a escrever nem a do Dr. Pusey, nem a do Movimento; é, porém, um prazer para mim ter podido introduzir aqui estas recordações sobre o lugar que ele aí ocupou, com tão directa influência sobre mim que não se pode considerar desvio do assunto nesta narrativa.

Tenho a impressão de que foram a influência e o exemplo do Dr. Pusey que me decidiram, e a outros por meu intermédio, a dedicar-me a obras mais vastas e cuidadosas em defesa dos princípios do Movimento, que se seguiram durante alguns anos. Algumas delas exigiam e recebiam um tratamento tão esmerado da parte dos seus autores que só vieram a aparecer depois de o Movimento já ter mudado de tom e de êxito. Comecei imediatamente a trabalhar numa obra em que era apresentada com precisão a nossa posição relativamente à Igreja de Roma. Não podíamos dar um passo descansados enquanto o não fizéssemos. Era uma necessidade absoluta e um dever elementar apresentar o mais depressa possível uma declaração ampla que encorajasse e tranquilizasse os nossos amigos e repelisse os ataques dos nossos adversários. Ouvia-se um clamor à nossa volta: os *Tracts* e os escritos dos Padres levar-nos-iam ao catolicismo antes que déssemos por isso. Isto foi afirmado ruidosamente por membros do Partido Evangélico, que, em 1836, se nos juntara para a apresentação de um protesto à Convocação, contra uma famosa nomeação feita pelo primeiro-ministro. Estes clérigos até manifestaram então o desejo de, a próxima vez que viessem a Oxford votar,

ser com o fim de sufocar o papismo do movimento. Havia ainda outra razão, e também muito importante. Monsenhor Wiseman, com a agudeza e o zelo que se podiam esperar daquele grande prelado, tinha previsto o que ia acontecer; regressara a Inglaterra em 1836, proferira conferências em Londres sobre a doutrina católica e difundira no país a ideia, partilhada também por nós, de que tínhamos por adversários na controvérsia não só os nossos irmãos, mas os nossos inimigos hereditários. Foram estas as circunstâncias que me levaram à publicação de *The Prophetical office of the Church viewed relatively to Romanism and Popular Protestantism.*

Esta obra ocupou-me durante três anos, desde os princípios de 1834 até final de 1836, e fui publicada em 1837. Foi composta depois de um exame cuidadoso e de um confronto com os principais teólogos anglicanos do século XVII. Foi inicialmente escrita em forma de correspondência controversa com um padre francês erudito; depois, foi refundida e apresentada em conferências em St. Mary; por fim, com muitos cortes e aditamentos, foi redigida de novo para publicação.

Tenta traçar as linhas gerais da fé e da doutrina cristãs e utilizá-las como meio para determinar a relação existente entre os sistemas romano e anglicano. Deste modo, mostra que confundi-los num só é impossível, e que tanto se pode dizer que o anglicano tende para o romano, como o romano para o anglicano. O teor deste livro não é tão brando para a Igreja de Roma como o do *Tract 71,* publicado um ano antes; pelo contrário, é muito veemente, e atribuo isto à circunstância de o livro ser teológico e didáctico, ao passo que o *Tract,* sendo de controvérsia, pressupõe o mínimo e concede o máximo possível em questões sujeitas a disputa e insiste nos pontos de concordância, tanto como nos de divergência. Outra e mais directa razão é que neste livro trato do romanismo (como lhe chamo) não tanto nos seus decretos formais e na substância do seu credo, como na sua acção tradicio-

nal e no seu ensino oficial, representado pelos seus escritores proeminentes, ao passo que o *Tract* está escrito como se pusesse à discussão as diferenças das igrejas com vista a uma reconciliação. Há ainda outra razão, que apresentarei em breve.

Mas a obra tinha um alcance mais vasto do que o de se opor ao sistema de Roma. Era uma tentativa para começar um sistema de teologia baseado no ponto de vista anglicano e nas autoridades anglicanas. Palmer, mais ou menos pela mesma altura, estava a projectar uma obra à sua maneira, de natureza semelhante. Foi publicada, creio eu, sob o título *A treatise on the Christian Church.* Como era de esperar do seu autor, tratava-se de uma composição muitíssimo erudita e cuidadosa; quanto à forma, diria que era polémica. Com tanto acerto seguiu o método lógico das escolas romanas que o P.e Perrone, no seu tratado de teologia dogmática, reconheceu nele um combatente de verdadeiro quilate e saudou-o como inimigo digno de ser vencido. Aos outros combatentes naquele campo não parece que ele tenha dado mais importância do que aos lansquenetes da Idade Média, e, possivelmente, tinha razão. Quando mais tarde conheci aquele excelente e bondoso homem em Roma, permitiu-me que lhe inflingisse uma dura penitência por certos pensamentos superficiais que outrora tivera a meu respeito, concedendo-me muito do seu precioso tempo para as minhas interrogações teológicas. Quanto ao livro de Palmer, nenhum anglicano senão ele o poderia ter escrito. Se bem me lembro, não era de modo algum uma obra experimental. Dividira o campo de controvérsia em partes iguais e, em seguida, cada objecção tinha a sua resposta. Este é o método adequado a adoptar para ensinar com autoridade os jovens; e a obra, de facto, destinava-se a estudantes de teologia. O meu livro, ao contrário, não passava de um ensaio e era de carácter empírico. Eu pretendia erguer uma teologia anglicana a partir das grandes riquezas já preparadas e acumuladas pelo labor dos grandes teólogos do passado. Isto não podia ser feito por um homem,

e muito menos ser imediatamente aceite na teologia anglicana, por muito bem realizado que fosse. Sabia-o perfeitamente, e embora acreditasse que as minhas afirmações sobre a doutrina viriam a mostrar-se verdadeiras e importantes, no entanto escrevia, como costuma dizer-se, «sujeito a revisão».

Existia outro motivo, este de carácter pessoal, que me levou a fazer esta publicação e que julgo dever mencionar. Sentia, como sempre senti, que havia certa cobardia intelectual em não encontrar uma base racional para a minha crença e uma cobardia moral em não reconhecer essa base. Não me consideraria um homem se não a apresentasse fosse ela qual fosse. Esta é uma das razões principais por que escrevi e publiquei o *Phophetical Office.* Foi pelo mesmo sentimento que, na Primavera de 1836, numa reunião sobre a luta então travada contra uma nomeação *whig,* quando alguém (segundo me pareceu) quis que agíssemos simplesmente como conservadores no campo administrativo publicando o menor número possível de declarações, eu respondi que a pessoa a quem nos estávamos a opor se tinha comprometido por escrito e que nós devíamos comprometer-nos de igual modo. Esta foi mais uma razão fundamental para a publicação do *Tract 90.* Ai de mim! Foi meu destino permanecer durante anos sem qualquer base satisfatória para o meu credo religioso, num estado de doença moral que me incapacitava de aceitar o anglicanismo e de me aproximar de Roma. Mas suportei a situação até que, com o tempo, pude ver claramente o meu caminho. Se me fizessem a objecção de que nos meus escritos ia pouco a pouco sugerindo coisas que não chegava a resolver completamente, pediria que considerassem se isso me aconteceu fora de circunstâncias particularmente difíceis, quando não sabia se falar, se ficar calado, face ao estado de espírito ou aos sentimentos dos outros. Contudo, terei oportunidade de dizer algo mais sobre o assunto. Mas voltemos ao *Prophetical Office.*

Na introdução dessa minha obra escrevi o que segue:

Pretende-se contribuir para a formação de uma teologia anglicana reconhecida, através de uma das suas secções. O estado actual da nossa teologia é o seguinte: os espíritos mais fortes, mais esclarecidos, mais fecundos, têm, pela misericórdia de Deus, estado ao serviço da nossa Igreja: espíritos venerandos e santos, imbuídos da verdade antiga, versados nos escritos dos Padres e, ao mesmo tempo, dotados intelectualmente. Isto deve-se, na verdade, à grande misericórdia de Deus, pelo que devemos estar agradecidos. A doutrina primitiva tem sido explorada para nosso proveito em todos os sentidos, e os princípios originais do Evangelho e da Igreja têm sido pacientemente aclarados. Mas falta ainda uma coisa: os nossos paladinos e mestres viveram em épocas conturbadas; influências políticas e outras agiram sobre eles diferentemente na sua época e impediram a consolidação cuidadosa das suas ideias. Temos uma vasta herança, mas não fizemos o inventário dos nossos tesouros. Tudo nos é dado em profusão; cabe-nos catalogar, escolher, distribuir, seleccionar, harmonizar e completar. Temos tantos elementos à nossa disposição que nem sabemos como os utilizar; possuímos tesouros de sabedoria, mas pouco aparece definido e útil; a verdade católica e a opinião individual, os princípios básicos e as conjecturas de génios, tudo misturado nas mesmas obras e a precisar de ser separado. Encontramos verdades exageradas ou desviadas; questões de pormenor diferentemente tratadas, factos incompletamente comprovados ou aplicados, ou normas salientadas com incoerência ou interpretadas de maneira discordante. Na verdade, é este o estado de toda a filosofia profunda nas suas primeiras fases e, consequentemente, o estado do conhecimento teológico. Do que precisamos, por agora, para o bem-estar da nossa Igreja, não é de inventiva, de originalidade, de sagacidade, ou mesmo de erudição dos nossos teólogos,

pelo menos para já, embora todos os dons de Deus sejam em certa medida necessários e nunca inoportunos quando usados religiosamente; precisamos sim, especialmente, de raciocínio são, pensamento paciente, capacidade de julgar, espírito abrangente, abstenção de todas as fantasias e caprichos particulares e gostos pessoais, numa palavra: Sabedoria Divina.

O tema da obra é a doutrina da *Via Media*[21], nome que já havia sido aplicado ao sistema anglicano por escritores consagrados. É um título expressivo, mas não inteiramente satisfatório, porque é à primeira vista negativo. Era pela mesma razão que eu não gostava da palavra «protestante», porque não evocava o credo de qualquer religião particular e era compatível com a incredulidade. Uma *Via Media* era apenas uma fuga aos extremos, portanto, era preciso dar-lhe forma e carácter definidos: antes de poder ter direito ao nosso respeito, tinha primeiro de mostrar-se inteligível e coerente. Esta era a condição prévia de qualquer tratado razoável sobre a *Via Media*. A segunda condição, igualmente necessária, não dependia de mim. Restava-me esperar que um dia se realizasse. Mesmo que a *Via Media* se tornasse um sistema religioso muito positivo, não o era ainda real e objectivamente; não representava nenhum modelo original. Era, na altura, uma religião posta no papel. Confesso-o na minha introdução, ao dizer:

O protestantismo e o papismo são religiões reais ... mas a *Via Media*, considerada como um sistema integral, quase não tem existência, a não ser no papel.

Admito a objecção, embora me esforce por minimizá-la:

Resta ainda experimentar se o chamado anglo-catolicismo, religião de Andrewes, Laud, Hammond, Butler e

Wilson, poderá continuar a ser exercido, professado e mantido numa larga esfera de acção, ou se será uma mera modificação ou estado de transição, seja do romanismo, seja do protestantismo popular.

Eu acreditava que um dia viria a demonstrar ser uma religião autêntica.

Para evitar confusões, esclareço que a minha hesitação, quanto à validade da teoria da *Via Media*, não implicava dúvida quanto aos três pontos fundamentais sobre que assentava e que descrevi anteriormente: o dogma, o sistema sacramental e a oposição à Igreja de Roma.

Outras investigações que tinham de ser seguidas de perto, possuíam um carácter ainda mais marcado de simples ensaio. A base da *Via Media*, composta pelos três pontos fundamentais que acabei de mencionar, era suficientemente clara; mas não só o próprio edifício tinha de ser construído sobre eles, como tinha também de ser mobilado, e não é para admirar que, uma vez construído, tanto eu como os outros nos enganássemos na escolha do mobiliário, no que estaria a condizer com o estilo do edifício, e no que em si mesmo seria desejável. Passo a explicar o que quero dizer.

Tinha salientado no *Prophetical Office* as diferenças entre os sistemas romano e anglicano; mas não explicara tão bem em que concordavam. Tinha, de facto, enumerado os princípios fundamentais comuns aos dois, no seguinte passo:

> Professam-se os mesmos credos nos dois sistemas. Além de outros pontos comuns, ambos afirmamos que, para a salvação, é preciso acreditar em determinadas doutrinas; ambos acreditamos nos dogmas da Trindade, Encarnação e Redenção; no pecado original; na necessidade da regeneração; na graça sobrenatural dos Sacramentos; na sucessão apostólica; na obrigatoriedade da fé e da obediência e na eternidade do castigo futuro. (Pp. 55 e 56.)

Disse tudo isto, mas ainda não era suficiente. Esta enumeração implicava muito mais pontos de concordância do que os que se encontravam naqueles artigos que eram fundamentais. Se as duas Igrejas coincidiam, portanto, nos fundamentos, também seriam uma só nas simples consequências contidas naqueles fundamentos e nas observâncias naturais que as representavam exteriormente. Um dos princípios anglicanos era que «o abuso de uma coisa não elimina o seu uso legítimo»; e um cânone anglicano de 1603 declara que a Igreja Inglesa não tinha a intenção de abandonar tudo o que fosse professado pelas Igrejas de Itália, França e Espanha, e venerava as cerimónias e os aspectos particulares que eram apostólicos. Exceptuando, pois, os casos especiais, implícitos nesta afirmação, fossem eles muitos ou poucos, todas estas igrejas deviam evidentemente ser consideradas como formando uma só com a Igreja Anglicana. A Igreja Católica tinha sido única desde o princípio em todos os países, durante muitos séculos; depois, várias facções tinham seguido o seu caminho, com prejuízo, mas sem destruição, quer da verdade, quer da caridade. Estas facções ou ramos eram principalmente três: a Grega, a Latina e a Anglicana. Cada uma delas herdou a Igreja primitiva indivisa *in solido* como propriedade sua. Cada ramo era idêntico à Igreja primitiva indivisa e, na unidade dessa Igreja, possuía a unidade com os outros ramos. Os três ramos estavam em concordância *em tudo, excepto* nos seus erros acidentais e recentes. Alguns ramos haviam conservado em pormenor certos aspectos da verdade e dos costumes apostólicos que as outras não tinham; e estes aspectos poderiam ou deveriam ser recuperados pelas outras, que os tinham deixado perder. Assim, a Idade Média pertencia à Igreja Anglicana e sobretudo a Idade Média inglesa. A Igreja do século XII era a mesma do século XIX. O Dr. Howley

ocupava a Sé do mártir S. Tomás Becket; Oxford era uma Universidade medieval. Ressalvados os compromissos que o *Prayer Book* e os Artigos nos impunham, podíamos respirar, viver, agir, e falar como se estivéssemos no ambiente e no clima da época de Henrique III, de Eduardo, o Confessor, ou do rei Alfredo. E deveríamos ser indulgentes quanto a tudo o que Roma agora ensinava, como quanto ao que ensinava então, exceptuando as causas do nosso protesto. Poderíamos receber bem mesmo aquilo que entendíamos não dever adoptar. E quando fôssemos obrigados, pelo contrário, a denunciar com veemência, deveríamos fazê-lo com desgosto, e não com exultação. Precisamente por causa do protesto que tínhamos feito, e feito *ex animo,* podíamos concordar em divergir. O que os membros da Sociedade Bíblica faziam com base na Escritura podíamos nós fazer com base na Igreja; trinitários e unitários estavam muito mais afastados do que romanos e anglicanos. Assim, tínhamos um desejo sincero de cooperar com Roma em todas as questões legítimas, se ela nos deixasse e se as normas da nossa própria Igreja nos permitissem; e pensávamos que não havia caminho melhor para a restauração da pureza e da unidade doutrinais. Pensávamos também que Roma não estava obrigada, pelos seus decretos formais, a tudo o que de facto ensinava; e depois, se os seus polemistas tinham sido injustos para nós, ou os seus dirigentes tirânicos, compreendíamos que também do nosso lado tinha havido rancor e calúnia nas controvérsias e violência nas nossas medidas políticas.

Quanto a sermos instrumentos directos para desenvolver as suas crenças e práticas, eu costumava dizer: «Olhemos para nós; é melhor atendermos primeiro (ou, pelo menos, por enquanto) às nossas próprias necessidades, antes de tentarmos curar as dos outros.» É consideravelmente este o espírito do *Tract 71* a que acabei de referir-me. Bem sei que há um parágrafo incompatível com isto no prospecto da Biblioteca Patrística, mas não me considero responsável por ele. Na verdade, não tenho qualquer inten-

ção de insinuar que o Dr. Pusey contribuiu para a teoria eclesiástica que tenho estado agora a formular; nem sequer que eu próprio a tenha adoptado, a não ser gradualmente, durante dez anos. Foi um produto do tempo, necessariamente. De facto, não era fácil encontrar duas pessoas que fizessem parte do Movimento e que estivessem de acordo quanto aos limites que os nossos princípios gerais poderiam atingir em religião.

Agora, já disse o suficiente sobre o que considero ter sido o objectivo geral das várias obras que escrevi, editei e preparei durante os anos que estou a evocar. Substancialmente, eu desejava dar forma a uma igreja anglicana viva, com uma posição própria e apoiada em princípios bem definidos; até onde os escritos pudessem contribuir para isso, até onde a pregação séria e a influência sobre os outros pudessem ajudar a realizá-la: uma igreja viva, de carne e osso, com voz, feições, movimento, acção e vontade próprias. Creio que não fui movido por motivos egoístas ou por objectivos pessoais. Nem pedi mais do que «um apoio justo e sem favor», nem supus que a obra viesse a realizar-se em minha vida; mas pensei que alguma coisa se conseguiria para se continuar no futuro em circunstâncias e perspectivas talvez mais auspiciosas do que as actuais.

A título de exemplo, indicarei algumas das obras principais, doutrinárias e históricas, que estiveram na origem do objectivo que acabo de expor.

Escrevi o *Ensaio sobre a Justificação* em 1837; atacava o axioma luterano de que a justificação só pela fé era a doutrina fundamental do cristianismo. Considerava eu que esta doutrina era um paradoxo ou lugar-comum — um paradoxo na boca de Lutero e um lugar-comum na de Melanchthon. Pensava que a Igreja Anglicana seguia Melanchthon e que, por consequência, entre Roma e o anglicanismo, entre a Alta Igreja e a Baixa Igreja, não havia autêntica divergência intelectual sobre este assunto. Desejava tapar completamente um fosso aberto pelos homens.

Neste volume exprimo ainda o desejo de construir um sistema teológico assente nos teólogos anglicanos, dizendo que a minha dissertação não passa de um inquérito experimental. Falo, no prefácio, de «dar sugestões para uma obra que deve presentemente ocupar o primeiro lugar no espírito de todo o verdadeiro filho da Igreja Anglicana: a consolidação de um sistema teológico que, construído sobre os formulários a que todos os clérigos estão ligados, possa contribuir para informar, persuadir e congregar os espíritos religiosos que até aqui se têm imaginado em sério desacordo uns com os outros nas questões protestantes peculiares.» (P. VII.)

Nos meus sermões da Universidade há uma série de argumentações sobre o tema «fé e razão»; também estes eram uma tentativa de começo de uma obra séria e necessária, ou seja um inquérito à base última da fé religiosa anterior à distinção de credos.

Acontece o mesmo com um opúsculo que publiquei no Verão de 1838: é uma tentativa para assentar a doutrina da Presença Real numa base intelectual. A ideia fundamental corresponde ao que, há tanto tempo, era minha convicção: a negação da existência de espaço, excepto como ideia subjectiva dos nossos espíritos.

The Church of the Fathers foi um dos primeiros produtos do Movimento, e foi aparecendo por artigos no *British Magazine*, sendo escrito com o objectivo de introduzir na Igreja moderna de Inglaterra os sentimentos, pontos de vista e hábitos religiosos dos primeiros séculos.

A tradução da *História da Igreja*, de Fleury, foi iniciada nas mesmas circunstâncias. Eu gostava de Fleury pela razão que referi no nota prévia: porque apresentava uma espécie de fotografia da história eclesiástica sem qualquer comentário. No fundo, aquela simples representação dos primeiros séculos contribuiu muito para abalar o meu anglicanismo; mas a provar até que ponto eu não

o podia prever está que a publicação da obra de Fleury era o projecto favorito de Rose. Propôs-ma por duas vezes, entre os anos de 1834 e 1837; refiro isto como um dos muitos pormenores que ilustram curiosamente a que ponto a minha mudança de ideias foi o resultado, não de influências estranhas, mas da evolução do meu próprio espírito e dos acontecimentos que me rodearam. A data em que começou a aparecer a parte da obra traduzida obedeceu à escolha do editor, por razões a que fomos estranhos.

Outra obra histórica, mas extraída de fontes originais, foi apresentada ao público pelo meu velho amigo Bowden: era a vida do papa Gregório VII. Quase não é preciso lembrar àqueles que a leram o poder e a vivacidade da narrativa. O seu autor escreveu-a, à noite e nas férias de Verão, para descansar das ocupações habituais em Londres. Fora-lhe inicialmente sugerida por mim, a pedido de Hurrell Froude.

A série de *Lives of the English Saints* foi projectada mais tarde, em circunstâncias que descreverei subsequentemente. Aquelas magníficas composições, que eu me recorde, não contêm nada de incompatível com os objectivos gerais que tenho estado a atribuir aos meus trabalhos durante esses anos, embora as circunstâncias que as determinaram e o tom em que foram escritas pouca afinidade tivessem com o anglicanismo.

Relativamente cedo preparei o *Tract* sobre o breviário romano. Quando apareceu pela primeira vez, assustou os meus próprios amigos; alguns anos depois, quando homens mais novos começaram a traduzir na íntegra os quatro volumes para publicação, foram dissuadidos de o fazer por conselho que o sentido do dever os fez escutar. Foi aparentemente por acaso que vim a conhecer esse monumento maravilhoso e atraente de devoção aos santos. Quando Hurrell Froude morreu, em 1836, pediram-me que escolhesse um dos seus livros como recordação. Escolhi a *Analogia*, de Butler; ao ver que já tinha sido escolhido, olhava um pouco perplexo para as estantes à minha frente, quando um

amigo íntimo, que estava mesmo ao meu lado, me disse: «Escolhe aquele.» Era o breviário que Hurrell tivera com ele em Barbados. Levei-o, pois, estudei-o e escrevi o meu *Tract;* tenho-o tido na minha mesa, em uso constante, até hoje.

Aquele companheiro querido e íntimo, que desse modo pôs o breviário nas minhas mãos, pertence ainda à Igreja Anglicana. Acontece também o mesmo com aquele velho amigo, venerado e há muito estimado, com quem editei uma obra que, talvez mais do que nenhuma outra, causou perturbações e aborrecimentos no mundo anglicano: os *Remains,* de Froude. No entanto, por muitas opiniões que possa haver quanto ao acerto da sua publicação, nunca ouvi ninguém acusar Keble do mais leve indício de desonestidade ou traição à sua Igreja por agir desse modo.

A tradução anotada dos tratados de Santo Atanásio não era, claro está, de forma nenhuma do tipo ensaio; pertence a outro género. Esta obra histórico-dogmática ocupou-me durante anos. Tinha feito preparativos para lhe dar seguimento com uma história doutrinal das heresias posteriores a Ario.

Devo também mencionar o *British Critic.* Fui seu director durante três anos, de Julho de 1838 a Julho de 1841. Os colaboradores pertenciam a várias escolas religiosas e alguns eram absolutamente independentes. Os assuntos eram variados: clássicos, académicos, políticos, críticos e artísticos, assim como teológicos; e dos que se referiam ao Movimento todos se abstinham totalmente de advogar a causa de Roma.

Assim continuei, durante anos, até 1841. Foi, sob o ponto de vista humano, o tempo mais feliz da minha vida. Estava, na verdade, no meu ambiente. Tinha feito minhas, numa das obras, as palavras de Bramhall: «As abelhas, por instinto natural, amam as suas colmeias e os pássaros os seus ninhos.» Não supunha que aquela felicidade fosse duradoura, embora não soubesse como ia terminar. Foi uma época de abundância e, durante esses sete anos, tentei armazenar o mais possível para a fase de míngua que

ia seguir-se. Prosperávamos e expandíamo-nos. Depois de já ser católico, referi-me à actividade desses anos num passo que citarei aqui parcialmente:

> De começos tão modestos, de elementos de pensamento tão fortuitos, com perspectivas tão pouco prometedoras, o Partido Anglo-Católico tornou-se subitamente uma força na Igreja nacional e motivo de alarme para dirigentes e amigos. Os que o fundaram teriam encontrado dificuldade em dizer qual o objectivo prático que pretendiam alcançar. Preferiram apresentar pontos de vista e princípios por si próprios, pois os julgavam verdadeiros, como se se sentissem compelidos a enunciá-los; e, do mesmo modo que poderiam ficar surpreendidos com o seu próprio ardor ao exprimi-los, não o ficariam menos com o sucesso que veio responder à sua propaganda. De facto, apenas podiam dizer que essas doutrinas andavam no ar; que afirmar era provar e que explicar era persuadir; e que o Movimento a que pertenciam era mais o nascimento de uma crise do que uma posição. Em poucos anos formou-se uma escola de opinião, apoiada nos seus princípios, indefinida e progressiva no seu alcance. Espalhou-se por toda a parte do país. Se perguntarmos o que é que o público pensava do Movimento, ainda teremos mais de que nos admirar, pois, não falando da agitação que causou em Inglaterra, tanto o Movimento como os nomes dos seus dirigentes eram conhecidos pela polícia de Itália e pelos rústicos da América. E assim continuou, fortalecendo-se cada vez mais todos os anos, até que veio a colidir com a Nação, e com a Igreja da Nação, que havia declarado, de início, servir de modo especial.

Quanto maior o êxito, mais se aproximava o conflito. Os primeiros rumores do que viria a acontecer ouviram-se em 1838.

Nessa altura, o meu bispo, numa pastoral, formulou ligeiras críticas, mas que *eram* efectivamente críticas, aos *Tracts for the Times*. Imediatamente me prontifiquei a pôr-lhes fim. O que aconteceu nessa altura prefiro repeti-lo com as palavras que usei num opúsculo que lhe dirigi mais tarde, quando a tempestade se abateu sobre mim:

> Na pastoral de Vossa Excelência Reverendíssima de 1838 foi feita alusão aos *Tracts for the Times*. Alguns adversários dos *Tracts* disseram que os tratou com imerecida indulgência... Escrevi ao arcediago sobre o assunto, pondo os *Tracts* inteiramente ao dispor de Vossa Excelência Reverendíssima. O que pensei relativamente à Pastoral pode ver-se pelas palavras que então lhe escrevi: «A mínima palavra de um bispo *ex cathedra* é pesada. O seu juízo sobre um livro não pode ser ligeiro. É um acontecimento raro.» Estava disposto a retirar qualquer dos *Tracts* que estavam sob a minha alçada desde que fosse informado de quais eram aqueles a que Vossa Excelência Reverendíssma fazia objecções. Escrevi depois a Vossa Excelência Reverendíssima nesse sentido, dizendo: «Creio poder dizer sinceramente que sentiria um mais vivo prazer em saber que me submetia à apreciação expressa de Vossa Excelência Reverendíssima num assunto deste género do que aquele que pudesse ter até mesmo com o maior sucesso das obras em causa.» Vossa Excelência Reverendíssima entendeu não ser necessário tomar essa medida, mas eu sentia, e sempre senti, que, se alguma vez desejasse fazê-lo, deveria obedecer.

Esse dia chegou finalmente e concluo esta parte da minha narrativa relatando as circunstâncias.

Desde a altura em que assumira o cargo de *public tutor* do *College*, sendo os meus pontos de vista doutrinais muito diferentes dos de 1841, projectaram um comentário sobre os Artigos [22]. Depois, quando o Movimento estava em marcha, alguns amigos disseram-me: «Que vais fazer com os Artigos?» Mas eu não compartilhava da apreensão que a pergunta deles implicava. Se, à medida que o tempo passava, teria sido obrigado, pelas necessidades da teoria original do Movimento, a lançar ao papel as ideias que tinha sobre os Artigos, não sei dizer. A verdadeira causa de o ter feito, no princípio de 1841, foi a agitação, já existente e em perspectiva, daqueles que nem gostavam da *Via Media*, nem das minhas opiniões severas contra Roma. Tinha sido encarregado, julgo que pelo meu bispo, de manter esses homens na ordem, e era esse também o meu desejo; mas a dificuldade tangível estava no fazê-los aceitar os Artigos, e assim se me pôs esta questão. Atiravam-nos em tom de censura: «Como é que conseguem assinar os Artigos? São abertamente contra Roma.» «Contra Roma? — respondia eu. — O que é que entendem por Roma?» E então comecei a fazer distinções que passo a apresentar.

Por «doutrina romana» podíamos entender uma destas três coisas:

1. *O ensinamento católico* dos primeiros séculos;
2. *Os dogmas formais de Roma* estabelecidos pelos últimos concílios, especialmente pelo Concílio de Trento, e resumidos no credo do papa Pio IV;
3. Para além e em paralelo com os dogmas, *as crenças e costumes populares actuais* sancionados por Roma nos países em comunhão com ela; a estes últimos chamava eu «erros dominantes».

Ora, os protestantes pensavam geralmente que a «doutrina romana» era condenada pelos Artigos em todos os três sentidos. Em minha opinião, o *ensinamento católico* não o era, os *erros dominantes* é que sim; e, quanto aos *dogmas formais*, alguns eram

e outros não, donde a necessidade de estabelecer a distinção. Assim:

1. O uso de orações pelos mortos era uma doutrina católica, não condenada pelos Artigos;

2. A prisão do Purgatório era um dogma romano, condenado por eles, mas a infalibilidade dos concílios ecuménicos, que era também um dogma, não o era;

3. O fogo do Purgatório era um erro popular autorizado, não um dogma, e era condenado pelos Artigos.

Além disso, concluía que as dificuldades sentidas pelas pessoas que mencionei residiam em especial no facto de confundirem:

1. O ensinamento católico, que não era condenado pelos Artigos, com um dogma romano, que o era;

2. Um dogma romano, que não era condenado pelos Artigos, com um erro dominante, que o era.

Se fossem ainda mais longe, eu já não teria mais nada para lhes dizer.

Outro motivo que me levou a fazer esta tentativa foi o desejo de determinar os pontos essenciais da divergência entre as crenças romanas e anglicanas e reduzi-los ao menor número possível. Pensava que cada um dos credos era obscurecido e deturpado pelos ambientes envolventes e dominantes de «papismo» e «protestantismo».

A tese principal do meu ensaio era, pois, esta: os Artigos não se opunham ao ensinamento católico; apenas se opunham, parcialmente, ao dogma romano; e, de um modo geral, aos erros dominantes de Roma. E o problema consistia, como já disse, em delimitar aquilo que era aceite e o que era condenado.

Sendo este o meu objectivo, quais as possibilidades que eu tinha de alargar e de definir o significado dos Artigos? A resposta era encorajadora; não havia dúvida nenhuma quanto à elasticidade dos Artigos. Para dar um exemplo flagrante, o décimo sétimo

era considerado luterano por um partido e calvinista por outro, embora as duas interpretações fossem contraditórias; porque não se teriam redigido outros Artigos com a mesma característica extrema de imprecisão? Eu queria verificar o limite dessa elasticidade em relação ao dogma de Roma. Mas, além disso, tinha um método próprio de pesquisa que apresento sem o pretender justificar. Exemplifiquei-o mais tarde no meu ensaio sobre o desenvolvimento da doutrina. Não tornei a ler esta obra, creio eu, desde que a publiquei; e não tenho a menor dúvida de que cometi nela muitos erros, em parte por ignorar pormenores de doutrina como a Igreja de Roma os formula, e em parte por estar impaciente por abrir caminho para o *princípio* do desenvolvimento doutrinal (pondo de lado a questão do *facto* histórico) na medida em que fosse compatível com a apostolicidade estrita e com a identidade do credo católico.

Do mesmo modo, no que diz respeito aos 39 Artigos, o meu método de investigação era lançar-me *in medias res*. Desejava fazer um inquérito para determinar até que ponto, dentro dos limites da objectividade crítica, o texto seria susceptível de discussão; interessava-me muito mais determinar o que um homem que subscrevesse o texto poderia acreditar do que aquilo que teria forçosamente de acreditar, de modo que as minhas conclusões foram mais negativas do que positivas. Era apenas um primeiro ensaio. E, ao compô-lo, tinha pleno conhecimento e consciência, como já exprimira no meu *Prophetical Office* no que respeita à *Via Media*, de que estava apenas a fazer «uma primeira aproximação para a solução requerida», «uma série de elucidações e de sugestões para a remoção» da dificuldade, e concordava que, «em pontos secundários, quer em questões de facto, quer de apreciação, havia ensejo para diferenças ou erros de opinião» e que «não me envergonharia de reconhecer um erro, se mo apontassem, nem teria relutância em aceitar a censura justa por o ter cometido». (*Proph. Off.*, p. 31.)

Quero acrescentar que estava embaraçado com o meu desejo de ir o mais longe possível na interpretação dos Artigos segundo uma feição conducente ao dogma romano, sem revelar o que estava a fazer às pessoas a cujas dúvidas procurava responder. Se compreendessem em toda a sua extensão a liberdade de acção que os Artigos admitiam, podiam desse modo sentir-se encorajadas a ir ainda mais longe do que, de momento, queriam.

1. Mas, contra tal tentativa, surge a objecção de que os Artigos foram redigidos de facto contra o papismo, e por isso era altamente absurdo e desonesto supor que o papismo, sob qualquer forma (crença patrística, dogma tridentino ou corrupção popular consentida pela autoridade), seria capaz de encontrar refúgio no texto. Eu negava esta premissa. A ideia primária de papismo, à data da Reforma, não era nenhuma doutrina religiosa, mas um princípio político. E qual era esse princípio político e qual seria a melhor maneira de o suprimir em Inglaterra? Qual era a grande questão no tempo de Henrique e Isabel? Era a *supremacia*. Ora, havia eu dito uma única palavra que fosse em favor da supremacia da Santa Sé ou da jurisdição estrangeira? Não; eu próprio não acreditava nela. Henrique VIII acreditava religiosamente na justificação só pela fé? Não acreditava no Purgatório? Isabel era a favor do casamento do clero? Ou era contra a missa? A supremacia do papa era a essência do papismo contra a qual, na altura da composição dos Artigos, o chefe ou governante supremo da Igreja Inglesa era tão violentamente hostil.

2. Mas ainda acrescentei — Signifique papismo o que significar na boca dos redactores dos Artigos, admitamos mesmo, por hipótese, que inclua as doutrinas desse Concílio Tridentino, que ainda não terminara aquando da redacção dos Artigos e contra os quais não podiam ser simplesmente dirigidos, qual foi então o objectivo do Governo ao impô-los? Simplesmente para se ver livre do papismo? Não, o seu objectivo era conquistar os papistas. Qual era portanto a melhor forma de levar os espíritos relutantes ou hesitantes, que, suponho, eram a maioria, a darem a sua adesão ao novo símbolo? Como é que os Arianos tinham elaborado os seus credos? Não teria sido apoiando-se no princípio do uso de uma linguagem vaga e ambígua que poderia parecer aos subscritores conter um sentido católico, mas que, depois de analisada com o decorrer do tempo, se mostraria heterodoxa? Consequentemente, havia uma grande probabilidade, *a priori*, de que, por muito veementes que os Artigos parecessem à primeira vista, se aplicasse a expressão: «Cão que ladra não morde.» Digo probabilidade *a priori*, pois só pela investigação se poderia determinar até que ponto essa conjectura era verdadeira.

3. Mas surgiu imediatamente um facto que lançou nova luz sobre esta hipótese: e se se verificasse que os próprios redactores dos Artigos, no próprio acto de os redigirem, tivessem professado, ou melhor, tivessem querido fazer professar, num desses mesmos Artigos, algumas dessas mesmas doutrinas papistas que agora se supunha que negavam? E se essas doutrinas papistas fossem para eles parte integrante desse mesmo protestantismo que, parecia, eles consideravam divino? A questão era esta e mostrei-a no meu ensaio.

Repare o leitor: o artigo 35.º diz: «O segundo livro de Homilias contém uma *doutrina divina salutar e necessária para o tempo presente*, tal como o primeiro livro de Homilias.» Aqui a *doutrina* das Homilias é reconhecida como divina e salutar e a adesão a esta proposição é imposta a todos os que subscrevem os Artigos. Voltemos a nossa atenção para as Homilias [23] e vejamos em que consiste essa doutrina divina. Coligi as seguintes citações:

1. O chamado livro «apócrifo» de Tobias é ensinamento do Espírito Santo e faz parte da Escritura.

2. O chamado livro «apócrifo» da Sabedoria faz parte da Escritura e é a infalível e iniludível palavra de Deus.

3. A Igreja primitiva, a seguir à época dos Apóstolos e, como se depreende, durante quase 700 anos, é sem dúvida puríssima.

4. É a Igreja primitiva que deve ser especialmente seguida.

5. Os quatro primeiros concílios gerais pertencem à Igreja primitiva.

6. Há seis concílios admitidos e aceites por todos os homens.

7. As Homilias falam ainda de uma verdade certa que, dizem, é formulada pela palavra de Deus, nos escritos dos antigos doutores e no juízo da Igreja primitiva.

8. Dos bispos sábios e santos, dos doutores da Igreja dos primeiros oito séculos, dizem que gozam de grande autoridade e crédito entre o povo.

9. Falam da proclamação de Cristo, dos seus Apóstolos e de todos os restantes Santos Padres.

10. Da autoridade da Escritura e da de Santo Agostinho.

11. De Agostinho, Crisóstomo, Ambrósio, Jerónimo e cerca de trinta outros Padres, a alguns dos quais dão o título de «santos» e a outros de «antigos padres católicos e doutores», etc.

12. Declaram que não só os santos Apóstolos e discípulos de Cristo, mas também os Santos Padres, antes e depois de Cristo, foram sem dúvida inspirados pelo Espírito Santo.

13. Os antigos padres católicos dizem que a Eucaristia é o bálsamo da imortalidade, o remédio soberano contra a morte, o alimento da imortalidade, a graça vivificante.

14. Os sagrados Corpo e Sangue de Cristo são recebidos sob a forma de pão e de vinho.

15. A Carne no Sacramento é uma Carne invisível e uma substância espiritual.

16. O Corpo e o Sangue Sagrados do nosso Deus devem ser apreendidos espiritualmente.

17. A Ordenação é um Sacramento.

18. O Matrimónio é um Sacramento.

19. Há outros Sacramentos além do Baptismo e da Comunhão embora não «iguais» àqueles.

20. As almas dos santos reinam em alegria no céu com Deus.

21. As esmolas purificam a alma do contágio e das manchas corruptas do pecado, e são um remédio precioso e tesouro inestimável.

22. A misericórdia apaga e lava o pecado, como os bálsamos curam as úlceras e as doenças graves.

23. O dever do jejum é uma verdade tão manifesta que não precisa de ser demonstrada.

24. O jejum acompanhado pela oração é de grande eficácia e pesa aos olhos de Deus; assim o disse a Tobias o Anjo Rafael.

25. O alto e poderoso imperador Teodósio foi excomungado por Santo Ambrósio na Igreja primitiva, que era tão divina e santa.

26. Constantino, bispo de Roma, condenou Filipe, então imperador, não sem haver realmente causa, mas muito justamente.

Pondo de parte a questão de saber até que ponto estas afirmações isoladas faziam parte da matéria que os doutores dos 39 Artigos obrigavam à aceitação, era óbvio que no espírito dos autores das Homilias e que assim as incorporaram no corpo de doutrina anglicana não havia uma diferenciação tão precisa entre a fé católica e a protestante, nem uma noção tão clara dos princípios e postulados formais protestantes, nem uma definição tão exacta da «doutrina romana», como presentemente se aceita.

Assim cresciam as probabilidades a favor do meu pressentimento de que os Artigos eram tolerantes não só para o que eu chamava «ensinamento católico», mas para muito do que era «romano».

4. Havia uma outra razão para duvidar de que os Artigos atacassem directamente os dogmas de Roma, tal como foram formulados em Trento e promulgados por Pio IV. É que o Concílio de Trento ainda não tinha terminado, nem os seus cânones haviam sido promulgados à data da redacção dos Artigos, pelo que estes deviam ter outro objectivo em vista. Qual seria esse outro objectivo? As Homilias dizem-no-lo: as Homilias são o melhor comentário sobre os Artigos. Consultando-as, veremos que, do princípio ao fim, não é o ensinamento católico dos primeiros séculos, nem sequer os dogmas de Roma, que constituem o objecto de protesto dos redactores dos Artigos, mas tão-somente os erros dominantes, as corrupções populares permitidas ou toleradas pela autoridade soberana de Roma. A linguagem eloquente das Homilias trata quase exclusivamente o tema dos erros dominantes. Quanto ao ensinamento católico, ou ao dogma romano, as próprias Homilias contêm bem larga parcela da sua teologia, como já mostrei.

5. Deixemos de lado os autores dos Artigos e os das Homilias, pois eram testemunhas, não autoridades, e como tais os tratei. Mas então quais as verdadeiras autoridades que os impunham? Considerava com razão que a autoridade *imponens* era a Convocação de 1571; mas também aqui se veria que a própria Convocação que aceitou e confirmou os Artigos igualmente advertiu, por meio de um cânone, que «os pregadores deveriam ser *cuidadosos* em *nunca* ensinar coisa nenhuma num sermão para ser religiosamente acreditado e professado pelo povo que não fosse conforme à doutrina do Antigo e do Novo Testamento, e ao que

os padres católicos e bispos antigos recolheram dessa doutrina». Aqui, é preciso notar que a Convocação *imponens* apela para essas mesmas autoridades antigas, mencionadas com tão profunda veneração pelos autores das Homilias e dos Artigos; assim, se as Homilias continham pontos de vista de doutrina, que se qualificariam hoje de romanos, parecia-me extremamente provável que a Convocação de 1571 também aprovasse e recebesse, ou pelo menos não rejeitasse, aquelas doutrinas.

6. Além disso, quando finalmente analisei bem o texto dos Artigos, vi em muitos casos uma justificação patente de tudo quanto eu tinha suspeitado quanto à sua imprecisão e hesitação, não só em problemas existentes entre luteranos, calvinistas e zuinglianos, mas também em problemas católicos; e falo nisso no meu *Tract*. Na sua conclusão, observo: os Artigos estão, «evidentemente, orientados de maneira a deixarem em aberto questões importantes sujeitas a controvérsia. Afirmam em termos gerais verdades extremas, mas não dizem nada quanto à sua adaptação. Por exemplo: dizem que todo o artigo de fé deve ser comprovado pela Escritura, mas não apontam *quem* o deve comprovar. Declaram que a Igreja tem autoridade nas controvérsias, mas não dizem *que espécie* de autoridade. Declaram que ela nada pode impor para além da Escritura, mas sem dizerem *onde* está o remédio quando isso acontece. Declaram que as boas obras feitas *antes* de ter recebido a graça *e* a justificação não têm mérito ou pior ainda, e que as obras feitas *depois da* graça *e* da justificação são aceitáveis, mas não dizem absolutamente nada das obras feitas *com* a ajuda de Deus *antes* da justificação. Dizem que os homens são legitimamente chamados e enviados a ministrar e a pregar, se são escolhidos e convocados por aqueles que receberam autoridade pública *dada* na Congregação; mas não acrescentam *por quem* deve ser conferida essa autoridade. Dizem que os concílios

convocados por *príncipes* podem errar; mas não decidem se os concílios convocados em nome de Cristo podem errar».

Foram estas as considerações que influenciaram o meu inquérito, que se destinava a saber até que ponto os Artigos toleravam uma interpretação católica ou até romana. E foi esta a justificação que dei no meu *Tract* de o ter tentado fazer. Daquilo que já disse, transparece que não tenho necessidade ou intenção, nesta altura, de manter todas as diferentes interpretações que sugeri no decorrer do meu *Tract* e que, de facto, nessa altura nem tinha. Fosse ou não prudente, fosse ou não sensato, estava simplesmente a tentar um primeiro ensaio de uma obra necessária, ensaio que carecia de revisão e modificação, graças às sugestões que pudesse receber dos críticos. Teria retirado de boa vontade qualquer afirmação que me provassem ser errónea. Considerava que a minha obra tinha erros e era discutível, no mesmo sentido em que agora considero erradas as minhas interpretações anglicanas da Escritura, mas não noutro sentido. Surpreende-me que não dirijam aos intérpretes da Escritura em geral os epítetos injuriosos que dirigiram ao autor do *Tract 90*. Ele professava um vasto sistema teológico e aplicava-os aos Artigos: episcopalianos, luteranos, presbiterianos ou unitários professam um vasto sistema teológico e aplicam-no à Escritura. Cada teologia tem as suas dificuldades; os protestantes professam a justificação só pela fé, embora não haja nenhum texto em S. Paulo que a enuncie propriamente e embora S. Tiago a negue expressamente; chamamos por isso desonestos aos protestantes? Negam que a Igreja tenha uma missão divina, embora S. Paulo diga que ela é «o pilar e fundamento da Verdade»; observam o sábado, embora S. Paulo diga que «nenhum homem te condene no comer ou no beber ou em relação ao sábado». Todos os credos têm textos a seu favor e outros que se lhes opõem; este facto é geralmente reconhecido. É isto que me fere profundamente: o que fiz eu no *Tract 90* pior do que fizeram os anglicanos, os wesleyanos e os calvinistas nos seus sermões

diários e nas suas publicações? Que fiz eu pior do que o Partido Evangélico, que aceita *ex animo* as cerimónias do baptismo e da visita aos doentes *?

Porque havia de ser eu desonesto e eles inocentes? Há uma ocasião em que o Senhor dá uma resposta, que me parecia apropriada ao meu próprio caso, quando rebentou o tumulto contra o meu *Tract:* «Aquele de entre vós que nunca pecou que lhe atire a primeira pedra.» Eu poderia ter imaginado que o grande partido que mencionei, consciente da própria dificuldade que experimentava na interpretação, tivesse sido levado a ter prudência,

---

* Por exemplo, que os homens sinceros examinem a forma da absolvição contida no *Prayer Book,* a qual todos os clérigos evangélicos e liberais, bem como os da Alta Igreja e (julgo eu) todos os funcionários da Universidade, declaram «que não contém *nada de contrário à palavra de Deus*».

Desafio, perante toda a Inglaterra, todos os ministros do Partido Evangélico a redigirem uma interpretação desta fórmula que esteja de acordo com os seus sentimentos e que seja menos forçada do que a interpretação mais inadmissível, segundo eles, dada pelo *Tract 90* sobre qualquer passagem dos Artigos.

> Nosso Senhor Jesus Cristo, que concedeu à Sua Igreja o *poder* de absolver todos os pecadores que se arrependem sinceramente e crêem Nele, te perdoe as tuas ofensas pela Sua grande misericórdia; e pela *Sua autoridade que me foi confiada, absolvo-te de todos os teus pecados,* em Nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo. Amen.

Acrescento a fórmula romana, como é usada em Inglaterra e noutros lugares:

> *Dominus noster Jesus Christus te absolvat; et ego auctoritate ipsius te absolvo, ab omni vinculo excommunicationis et interdicti, in quantun possum et tu indiges. Deinte ego te absolvo a peccatis tuis, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen.*

ou pelo menos moderação, ao opor-se a um teólogo da escola oposta. Mas parece-me que, na sua agitação e cólera, ultrapassaram o sentido de justiça.

Na súbita onda de indignação com que o meu *Tract* foi recebido em todo o país quando apareceu, reconheço muitos sentimentos religiosos verdadeiros, muita honestidade e princípios autênticos, muito senso comum, certo mas ignorante. Em Oxford também havia sinceridade; mas fora precedida de uma animosidade surda, rígida e enérgica, natural e em parte compreensível, contra o autor. Tinha-se dado um passo em falso; agora era a altura de agir. Dizem-me que, mesmo antes da publicação do *Tract*, chegaram ao sector hostil, sob uma forma exagerada, rumores do que ele continha. E não perderam um momento para começarem a agir, quando acabei por cair nas mãos dos Filisteus. Não estava nada preparado para a explosão, e fiquei sobressaltado com a sua violência. Não penso que tenha sido medo. Não, devo até acrescentar que tenho a impressão de que foi para mim, sob certos aspectos, um alívio.

Vi perfeitamente que o meu lugar no Movimento estava perdido; que a confiança do público tinha acabado, o meu trabalho terminara. Era simplesmente impossível que eu pudesse, a partir daí, dizer qualquer coisa com autoridade, quando em cada *College* o meu nome tinha sido afixado pelo *marshal* por cima do *buttery-hatch*, como se se tratasse de votar ao desprezo um pasteleiro desqualificado; quando em todo o reino, em todas as classes sociais, em todos os órgãos de publicidade, em todas as reuniões públicas, nos púlpitos, às mesas de jantar, nos cafés, nos comboios, eu era denunciado como um traidor que tinha preparado uma mina e fora apanhado em flagrante, a atacar as venerandas instituições vigentes. Houve homens, de facto, além dos meus próprios amigos, homens de nome e de posição, que ousadamente tomaram a minha defesa, como o Dr. Hook, Palmer e Perceval; deve ter sido muito desagradável para eles; mas o que podiam

eles, afinal, fazer por mim? A confiança em mim estava perdida, mas eu já tinha perdido a confiança em mim próprio. Um ano e meio antes, certas reflexões sobre os títulos da Igreja Anglicana tinham-me aflorado e mesmo perturbado profundamente. Haviam desaparecido; não confiava menos no poder e no futuro do Movimento Apostólico do que antes; não estava menos convencido do que antes da gravidade do que eu chamava os «erros dominantes» de Roma; mas como é que podia voltar alguma vez a ter absoluta confiança em mim? Como é que ia fiar-me na minha confiança? Como é que poderia ter a certeza de que havia sempre de pensar como pensava naquela altura? Sentia que, com este acontecimento, uma providência benévola me tinha salvo de uma posição futura impossível.

Primeiro, se bem me lembro, queriam que retirasse o *Tract* da circulação. Recusei-me a fazê-lo. Não o faria por causa daqueles que estavam hesitantes ou em perigo de hesitação. Não o faria por mim próprio; pois como poderia eu aquiescer a uma interpretação meramente protestante dos Artigos? Como podia enfileirar entre os professores de uma teologia quando só o ouvir falar nela me irritava?

Depois, disseram: «Cale-se; não defenda o *Tract*.» Eu respondi: «Sim, se não o condenarem, se permitirem que continue à venda.» Insistiam sempre que eu cedia e recuavam quando me viam obstinado. A sua linha de acção era obter de mim tudo o que pudessem; mas, quanto a eles tolerarem o *Tract*, eu estava mesmo obstinado. Assim, deixaram que continuasse à venda e disseram que não o condenariam. Mas alegaram que era sob a condição de eu não o defender, de suspender a série e de eu próprio publicar a minha condenação em carta ao bispo de Oxford. Não o acuso seja do que for, pois foi sempre muito amável para comigo. Também disseram que não podiam responder por aquilo que alguns bispos, individualmente, pudessem talvez dizer do

Tract nas próprias pastorais. Concordei com as condições. O meu único fim era salvar o *Tract.*

Nem uma linha escrita me foi entregue como garantia da observância do compromisso essencial que eles tinham assumido. Leram-me partes de cartas sem mas entregarem. Era um «entendimento». Um homem inteligente tinha-me posto de sobreaviso contra os «entendimentos», uns trinta anos antes: passei a odiá-los desde aí.

Nas últimas palavras da minha carta dirigida ao bispo de Oxford, demitia-me, do seguinte modo, do meu lugar no Movimento:

> Nada tenho a lamentar, a não ser ter causado preocupações a Vossa Excelência Reverendíssima, assim como a outras pessoas a quem sou obrigado a venerar. Nada tenho a lamentar, mas tenho todas as razões para me regozijar e estar grato. Nunca senti prazer em parecer capaz de dirigir um partido, e qualquer influência que eu tenha tido ocorreu sem ter sido procurada. Agi porque outros não agiam, e sacrifiquei a paz que tanto prezava. Deus me acompanhe sempre como tem feito até aqui! E acompanhará se eu souber conservar as mãos limpas e o coração puro. Penso que posso suportar, ou pelo menos tentarei suportar, qualquer humilhação pessoal, se isso puder preservar-me de trair interesses sagrados que o Senhor da graça me confiou. *

* Aos opúsculos publicados em minha defesa nessa altura devo acrescentar *One Tract more*, uma defesa qualificada e generosa do movimento tractariano e do n.º 90 pelo actual Lord Houghton.

CAPÍTULO III

HISTÓRIA DAS MINHAS CONVICÇÕES RELIGIOSAS DE 1839 A 1841

Agora que estou prestes a traçar, quanto possível, a linha da evolução espiritual que me levou a deixar o meu próprio lar, ao qual me ligavam laços tão fortes e ternos, sinto-me submergido pela dificuldade de me satisfazer com o seu relato e tenho protelado a sua concretização. Mas, visto que se aproxima o dia em que estas linhas serão apresentadas ao público, sou forçado a encetar o trabalho. Pois quem é que pode conhecer-se e conhecer a grande quantidade de influências subtis que agem sobre si? E quem é capaz de se lembrar, à distância de vinte e cinco anos, de tudo o que em tempos sabia dos seus pensamentos e actos, e isso relativamente a um período em que, em razão da perplexidade e do desânimo que pesavam sobre ele, estava menos apto do que nunca a estudar-se e a observar o mundo exterior; numa palavra, quando, apesar de lhe ter sido concedida luz de acordo com as suas necessidades, se encontrava no meio das trevas que não deixaram de ser trevas? E quem poderá subitamente encontrar coragem para um novo e difícil empreendimento, que na verdade seria capaz de realizar bem se lhe fosse permitido tempo inteiramente livre para rever, na calma, tudo o que escreveu, quer em obras publicadas, quer em cartas particulares? E ainda que lhe fosse concedida essa calma contemplação do passado, em si própria tão desejável, quem poderia permitir-se manter a calma e a concentração, enquanto realizasse o acto cruel de desvendar

as suas dores antigas, e se aventurasse de novo pelo *infandum dolorem* dos anos em que as estrelas deste céu sombrio lhe iam desaparecendo uma a uma? Não conseguiria realizar a sangue-frio, nem por um dever imperioso, aquilo que me tinha proposto fazer. É uma provação extrema para o espírito e para o coração analisar assim o que já se passou há tanto tempo e apresentar os resultados dessa análise. Tenho feito várias coisas audaciosas na minha vida: esta é a mais audaciosa de todas; e se não tivesse a certeza de que, apesar de tudo, hei-de alcançar o meu objectivo, seria loucura empreendê-la.

Na Primavera de 1839 a minha posição na Igreja Anglicana estava no seu auge. Tinha confiança absoluta no meu *status* controverso e obtinha um grande e crescente êxito ao aconselhá-la a outros. No Outono anterior tinha ficado um tanto desgostoso com a pastoral do bispo, mas possuo uma carta que mostra que já se afastara do meu espírito todo o aborrecimento. Em Janeiro, se bem me lembro, a fim de corresponder ao clamor popular contra mim e contra outros e para ir ao encontro dos desejos do meu bispo, reuni todas as coisas importantes que eles e especialmente eu tínhamos dito contra a Igreja de Roma para serem inseridas entre as notas apensas às nossas publicações. Consciente como estava de que as minhas ideias sobre religião não provinham, como o público dizia, de fontes romanas, mas que, pelo contrário, eram produto do meu próprio espírito e das circunstâncias em que me tinha encontrado, desprezava as acusações que se amontoavam sobre mim. Era verdade que expunha um vasto e ousado sistema de religião, muito diferente do protestantismo da época, mas não era mais do que a reunião e sistematização de afirmações de grandes autoridades anglicanas; e tinha tanto direito em o defender como o Partido Evangélico e mais ainda do que o Partido Liberal quando defendiam as respectivas doutrinas. Como declarei por altura do *Tract 90,* reivindiquei a favor de todos os

membros da Igreja Anglicana, que o quisessem utilizar, o direito de concordar: com Bramhall, quanto ao recurso indirecto às orações dos santos; com Andrews, quanto à missa sem a Transubstanciação; com Hooker, que a própria Transubstanciação não é ponto sobre o qual as igrejas devam deixar de estar em comunhão; com Hammond, que um concílio geral, quando o é verdadeiramente, nunca errou nem poderá errar em matéria de fé; com Bull, que o homem possuiu no Paraíso, mas perdeu na queda, um hábito sobrenatural de graça; com Thorndike, que a penitência é uma expiação do pecado depois do baptismo; com Pearson, que o nome todo-poderoso de Jesus se encontra apenas na Igreja Católica. A expressão «de igual para igual» acudia-me com frequência aos lábios, quando homens de ideias protestantes apelavam para os Artigos, Homilias ou para os reformadores, na medida em que, se eles tinham o direito de falar alto, eu tinha a liberdade de lhes responder no mesmo tom e possibilidades de opor citações às suas citações, de lhes replicar «taco a taco». Achava que a Igreja Anglicana era tiranizada por um simples partido e desejava tornar realidade a promessa contida no mote da *Lyra:* «Agora vão ver a diferença.» Só pedia que me deixassem mostrar essa diferença.

O que melhor descreverá o meu estado de espírito no início de 1839 é um artigo do *British Critic* de Abril desse ano. Estive agora a examiná-lo pela primeira vez desde que foi publicado e fiquei impressionado por ver que contém as últimas palavras que dirigi, como anglicano, aos anglicanos. Pode agora ser lido como a minha alocução de despedida e o adeus aos meus amigos. Mal o sabia eu, nessa altura. É um resumo do estado de coisas do momento e termina apontando para o futuro. Não é inteiramente da minha autoria, pois recordo-me de ter pedido a um amigo para me fazer o trabalho; depois decidi-me eu próprio a fazê-lo, incorporando no meu artigo o que ele teve a amabilidade de me pôr nas mãos, escrito com muita propriedade. Todas as pessoas, julgo eu, reconhecerão que a maior parte me pertence.

Foi publicado dois anos antes do caso do *Tract 90* e intitulava-se *The state of Religious Parties.*

Nesse artigo comecei por reunir testemunhos dos nossos inimigos quanto ao êxito dos nossos esforços. Dizia um deles: «Têm sido adoptadas amplamente, e defendidas activamente, opiniões e pontos de vista de uma teologia de género bem vincado e peculiar, que está diariamente a ganhar terreno entre uma parte considerável e influente não só dos membros, mas também dos ministros da Igreja nacional.» Um outro: «O Movimento manifestou-se *com a maior rapidez na efervescência destes tempos conturbados.*» Outro: «A *Via Media* está cheia de jovens fanáticos que não se permitem raciocinar senão contra o valor do raciocínio.» Outro: «Se lhes apresentasse uma lista completa das obras que eles escreveram no curto espaço de cinco anos, ficariam surpreendidos. Veriam como seria difícil abarcar completamente o seu sistema, mesmo no seu estado actual e, provavelmente, imaturo. Os seus autores adoptaram a divisa: «A vossa força estará na calma e na confiança.» Quanto à confiança, justificaram o facto de a adoptarem; mas quanto à calma, não lhe é muito compatível fazer sair semelhante avalanche de publicações de controvérsia.» Outro: «A divulgação destas doutrinas está de facto agora a produzir o efeito de tornar obsoletas todas as antigas dissidências e de dividir a comunidade religiosa em dois partidos, que, radical e violentamente, se opõem um ao outro. Em breve deixará de haver campo neutro, e toda a gente, especialmente o clero, será compelido a escolher entre os dois.» Outro: «Já lá vai o tempo em que essas infortunadas e profundamente lamentáveis publicações podiam passar desapercebidas e já se perdeu a esperança de que a sua influência não se afirme.» Outro: «Estas doutrinas haviam já alcançado um progresso tremendo. Uma das maiores igrejas de Brighton enche-se para as ouvir; o mesmo acontece na igreja de Leeds. Há poucas cidades importantes aonde elas não tenham chegado. São pregadas nas

pequenas cidades da Escócia. São escutadas em Elginshire, a 900 km ao norte de Londres. Eu próprio as encontrei no coração das terras altas da Escócia. São defendidas nos jornais e na imprensa periódica. Até se introduziram na Câmara dos Comuns.» E a terminar, diz a pastoral de um bispo acerca do Movimento: «Está diariamente a assumir um aspecto cada vez mais grave e alarmante. Sob o pretexto ilusório de deferência pela Antiguidade e respeito pelos modelos primitivos, os alicerces da Igreja Protestante estão a ser minados por homens que vivem no seu seio, e aqueles que ocupam os lugares dos reformadores estão a trair a Reforma.»

Depois de expor deste modo o fenómeno que se verificava na altura, tal como se apresentava àqueles que não concordavam com ele, o artigo passa a explicá-lo. Fá-lo considerando-o como uma reacção contra o carácter superficial e seco do ensino religioso e da literatura da última geração, quer dizer, do século passado; como o resultado da necessidade sentida, pelos corações e inteligências da nação, de uma filosofia mais profunda; e como manifestação comprovativa e realização parcial dessa necessidade, que os próprios autores principais da geração actual testemunhavam.

Primeiro, eu preferia a influência literária de Walter Scott, que voltou a atenção pública para a Idade Média. «A necessidade geral — dizia eu — dalguma coisa mais profunda e mais atraente do que o que se oferecia por toda a parte pode considerar-se a razão da sua popularidade. E graças à sua popularidade influenciou os leitores, estimulando a sua sede mental, alimentando as suas esperanças, apresentando-lhes imagens que, vistas uma vez, não se esquecem facilmente, inculcando-lhes silenciosamente ideias mais nobres, às quais se podia recorrer mais tarde como a princípios fundamentais.»

Referia-me depois a Coleridge, nos seguintes termos: «Enquanto a história, em verso e em prosa, se tornava assim instru-

mento dos sentimentos e convicções da Igreja, um pensador de grande originalidade conferira-lhe uma base filosófica; embora se entregasse a uma liberdade de especulação que nenhum cristão pode tolerar e defendesse conclusões que eram, muitas vezes, mais pagãs do que cristãs, todavia insuflou nos espíritos inquiridores uma filosofia mais nobre do que a que estavam habituados a aceitar. Deste modo, procedeu ao julgamento da sua época e conseguiu interessá-la pela causa da verdade católica.

Seguiam-se Southey e Wordsworth, «dois poetas vivos que, um no campo da ficção fantástica e o outro no da meditação filosófica, arrastaram os seus leitores a partilharem dos mesmos princípios e sentimentos elevados que os inspiram».

Vinha depois o vaticínio desta renovação, aventado por «um observador perspicaz, afastado do mundo, mas vigiando os seus movimentos à distância», Alexander Knox. Ele tinha dito, vinte anos antes da data do meu artigo: «Nenhuma Igreja neste mundo possui mais qualidades intrínsecas do que a Igreja Inglesa; contudo, é provável que nenhuma igreja tenha menos influência prática ... A dádiva valiosa, feita pela graça e providência de Deus, de hábitos de natureza generosa, é prova de que surgirão homens dotados pela natureza e pelas capacidades para descobrirem por si próprios e mostrarem aos outros o quer que esteja ainda por descobrir, nas palavras ou obras de Deus.» Também me referia a «um clérigo muito venerado da última geração» que dissera pouco antes da sua morte: «Fiquem cientes de que virá a hora em que essas doutrinas notáveis, agora enterradas, serão trazidas para a luz do dia e então o efeito será formidável.» Observei, a este respeito, que aqueles que «agora injuriam a impetuosidade da corrente, deveriam dirigir de preferência a sua animosidade contra aqueles que haviam construído barragens no curso de um rio majestoso, até ele se transformar em cheio».

Sendo estas as circunstâncias em que o Movimento começara e progredira, era absurdo referi-lo à acção de dois ou três

indivíduos. Era mais um «estado de espírito ambiente» do que um Movimento; estava dentro de nós, «surgindo em corações onde menos se suspeitava, e introduzindo-se, não em segredo, mas tão subtil e impalpavelmente que mal permitia a precaução ou as lutas segundo quaisquer normas vulgares de oposição humana. É — continuava eu — um adversário incerto, algo de uno e completo, um todo inatingível e incapaz de ser abarcado onde quer que esteja, fruto de causas mais profundas do que a acção política ou qualquer outra, o despertar espiritual de carências espirituais».

Para esclarecer, passava a referir-me aos principais pregadores das doutrinas novamente em foco naquela altura, e a chamar a atenção para a diversidade dos antecedentes respectivos. O Dr. Hook e Churton representavam a Alta Igreja do século passado; Perceval, a aristocracia *tory;* Keble vinha de uma paróquia rural; Palmer, da Irlanda; o Dr. Pusey, das Universidades da Alemanha e do estudo dos manuscritos árabes; Dodsworth, do estudo das profecias; Oakeley devia as suas opiniões, conforme ele próprio dizia, «em parte ao estudo, em parte à reflexão, em parte à conversação com um ou dois amigos, tal como ele investigadores.» Quanto a mim, dizia «devo muito à amizade do arcebispo Whately.» Era assim levado a perguntar: «Que chefe de seita está aqui? Qual a linha ideológica que se pode estabelecer entre pregadores como estes? Todos eles são, no respectivo grau, órgãos de um mesmo sentir que surgiu, simultânea e muito misteriosamente, em diversos lugares.»

A minha sequência de ideias levou-me seguidamente a falar dos discípulos do Movimento e confessava e lamentava abertamente que eles precisavam de ser metidos na ordem. Vem muito a propósito chamar a atenção para este ponto, agora que as culpas desses exageros, fossem eles quais fossem, me são atribuídas, a mim ou às doutrinas que eu advogava. Não se pode fazer mais do que confessar francamente o que está mal, dizer que este mal

não era necessário, que não deveria existir, e lamentar sinceramente que exista mesmo. Ora, dizia eu no Artigo que estou a recapitular, as grandes verdades em si mesmas que pregávamos não deviam ser condenadas pelo facto de haver abusos. «Seja qual for a doutrina, enquanto o coração humano, caprichoso e inconstante, estiver sujeito à sensibilidade, há-de haver sempre aberrações. Com os Israelitas, saiu do Egipto uma multidão variegada.» «Haverá sempre certas pessoas — continuava eu — que professam as opiniões de um partido, falam alto e de modo bizarro, fazem coisas estranhas ou intempestivas, expõem-se desnecessariamente e desgostam os outros; pessoas demasiado jovens para serem sensatas, demasiado generosas para serem prudentes, demasiado ardentes para serem moderadas ou demasiado intelectuais para serem humildes. Essas pessoas terão tendência para rodearem tal ou tal indivíduo, para usarem determinada linguagem, para dizerem coisas, simplesmente porque os outros as dizem, e para agirem de uma maneira tendenciosa.»

Ao repetir assim o que então disse sobre semelhantes exageros ocorridos nesses anos, tenho ao mesmo tempo uma convicção muito forte de que aqueles exageros proporcionaram uma boa desculpa aos que tinham inveja ou receio de nós e um sério embaraço aos que se sentiam inclinados para as nossas doutrinas. Também percebemos isso na altura; mas era nosso dever velar por que as nossas qualidades não fossem caluniadas; dois ou três autores dos *Tracts for the Times* tinham começado uma série a que chamaram *Plain Sermons,* com o objectivo confessado de desencorajar e corrigir tudo o que fosse presunçoso ou exagerado nos nossos discípulos. Eu próprio contribuí com um volume para esta série.

Os seus orientadores diziam no prefácio:

> Se, à medida que o tempo vai passando, se encontrarem pessoas que admirem a majestade e a beleza inata do cristianismo primitivo na sua plenitude, e que, ao verem a força transcendente dos seus princípios, se tornem advogados estridentes e loquazes a seu favor, falando tanto mais livremente *quanto não sentem profundamente que eles se fundamentam* na verdade divina e eterna, a essas pessoas *é nosso dever declarar sem rodeios* que veríamos a sua posição com sérias reservas e que *seriam as últimas pessoas cujo apoio procuraríamos.*
>
> Mas se, por outro lado, houver pessoas que, na humildade silenciosa das suas vidas, na sua reverência sem afectação pelas coisas sagradas, mostrem na verdade aceitar estes princípios como autênticos e essenciais, e que, pela pureza habitual de coração e pela serenidade de carácter, derem provas da sua veneração profunda pelos sacramentos e pelas leis sacramentais, então essas pessoas, *quer sejam nossos partidários professos ou não,* são as que melhor exemplificam o autêntico tipo de espírito que os autores dos *Tracts for the Times* desejam formar.

Estes clérigos tinham a maior autoridade para utilizarem estas maravilhosas palavras, pois todos eles eram colaboradores importantes dos *Tracts:* os dois Keble e Isaac Williams. E, no artigo de que estou a dar conta, eu citava este passo com que eles apresentaram a sua série ao público, acrescentando: «Que mais se pode desejar dos pregadores da verdade desprezada? Admitem que alguns dos adversários da sua pregação são homens mais santos e melhores do que alguns dos seus partidários.» Não eram responsáveis pela intemperança daqueles que desonravam uma doutrina verdadeira, pois que protestavam, como o fizeram, contra essa intemperança. «Não eram responsáveis pela confusão e alvoroço que rodeia qualquer grande movimento de ordem moral. Quanto mais verdadeira é uma doutrina, mais se sujeita a ser pervertida.»

Tendo assinalado estas fâltas incidentais de inteligência ou de carácter dos partidários do Movimento, fui levado a discutir as causas secundárias que explicam a adopção, a modificação ou o desenvolvimento de um sistema de doutrina e a discutir a variedade de escolas que podem caber numa mesma Igreja, assim como as fases sucessivas de uma doutrina que, todavia, permanece sempre a mesma e a única. E assim fui conduzido ao tema da Antiguidade, que era a base da doutrina da *Via Media* e não deveria ser considerado como uma imitação servil do passado, mas a sua reprodução como coisa nova, embora sendo antiga. «Temos muita esperança —dizia eu— que há-de surgir um sistema superior à época, embora adaptado a ela e levando a cabo os seus objectivos mais elevados, que atrairá a si aqueles que estão dispostos a aventurar-se e a enfrentar dificuldades, por amor a algo mais elevado em perspectiva. A este, como a outros assuntos, se aplicará o provérbio: *Fortes fortuna adjuvat.*»

Por fim, abordei a questão do futuro de uma igreja anglicana que ressuscitasse a religião antiga. E não ousei pronunciar-me sobre o assunto. «Quanto ao futuro, não fazemos a menor ideia se será bom ou mau. Desde que Agostinho, essa figura verdadeiramente luminosa, veio a ser o último bispo de Hipona, os cristãos aprenderam a não procurar prever *como* é que a Providência fará prosperar e [ou se] completará aquilo que começa.» Talvez os princípios ultimamente redescobertos prevalecessem na Igreja Anglicana; talvez se perdessem com «algum cisma infeliz ou nalgum compromisso ainda mais infeliz»; mas não era ousadia aventar que «nem o puritanismo nem o liberalismo tinham qualquer lugar vitalício dentro dela!»

Depois, prosseguia: «Quanto ao liberalismo, julgamos que os formulários da Igreja evitarão sempre, com a ajuda da bondosa Providência, que afecte gravemente o clero. Por outro lado, é um princípio demasiado frio para convencer a multidão.» Mas, analisando aquilo que se chamava religião evangélica ou puritanismo,

havia maior motivo de alarme. Chamei a atenção para a sua organização; mas, em compensação faltava-lhe base intelectual, ideal interno, princípio de unidade e de teologia. «Os seus partidários —dizia eu— estão já a separar-se uns dos outros; dissolver-se-ão como neve. Não têm pontos de vista determinados sobre qualquer dos assuntos que pretendem ensinar e, para esconder a sua pobreza, ocultam-se por trás de um labirinto de palavras. Não temos receio absolutamente nenhum desse sector, mas receamos aquilo a que pode conduzir. Não assenta numa base firme, nem faz qualquer tentativa para tomar uma posição; apenas ocupa o espaço entre as forças opostas da verdade católica e do racionalismo. Então, sim, é que será um encontro terrível, quando dois princípios autênticos e reais, simples, completos e coerentes, um na Igreja e o outro fora dela, colidirem finalmente um com o outro, não disputando títulos e palavras ou ideias híbridas, mas noções elementares e atitudes morais definidas.»

Fossem no futuro as ideias sobre religião verdadeiras ou falsas, pelo menos seriam positivas. «Actualmente —dizia eu— a nebulosidade é a mãe da sabedoria. Um homem que for capaz de estabelecer uma meia dúzia de generalidades que quase se destroem umas às outras, diluindo-se em meros lugares comuns; o que conseguir manter o equilíbrio entre posições opostas tão habilmente que possa prescindir de ponto de apoio ou suporte; o que nunca enunciar uma verdade sem evitar que suponham que exclui a proposição contraditória; o que afirmar que a Escritura é a única autoridade, mas que a Igreja deve ser respeitada; que só a fé justifica, mas não justifica sem obras; que a graça não depende dos sacramentos, mas não é concedida sem eles; que os bispos são de instituição divina, mas quem os não possui está nas mesmas condições, religiosamente, daqueles que os possuem — esse é o homem em quem se confia e que é considerado a esperança da Igreja. É destes, segundo se diz, que a Igreja necessita. Pessoas sem espírito de partido, sensatas, calmas, moderadas, judi-

ciosas, para a guiarem através do canal do indeterminado, entre Cila e Caríbdis, entre o sim e o não.»

Esta situação, contudo, dizia eu, não se manteria se os homens lessem e pensassem. «Não poderão conservar essa mesma atitude a que chamam anglicanismo autêntico ou protestantismo ortodoxo. Não poderão continuar eternamente a apoiarem-se numa só perna, ou a sentarem-se sem terem cadeira, ou a andarem de pés atados, ou, como os veados de Títiro, pastando no ar. Hão-de escolher ou um ou outro dos sistemas, mas terá que haver coerência. Poderá ser liberalismo, erastianismo, papismo ou catolicismo; mas há-de ser verdadeiro.»

Concluía o artigo dizendo que todos os que não desejavam ser «democratas, panteístas ou papistas», deviam «procurar *uma espécie* de *Via Media* que nos proteja do que nos ameaça, embora não possa ressuscitar os mortos. O espírito de Lutero morreu; mas Hildebrando e Loyola estão vivos. Será sensato, ponderado e judicioso, pôr tanto calor no combate aos escritores actuais que demonstram que os nossos teólogos do século XVII sustentaram a única posição verdadeira e inteligente, o meio termo entre extremos? Será sensato discutir essa posição por não ser precisamente a que nós escolheríamos, se tivéssemos possibilidade de escolher? Será esta a verdadeira moderação, em vez de tentar consolidar uma doutrina intermédia, atirar pedras àqueles que tentam? ... Que preferiríeis: ver os vossos filhos e filhas membros da Igreja de Inglaterra, ou da Igreja de Roma?»

Assim deixei o assunto. Mas enquanto, deste modo, falava do futuro do Movimento, estava já na verdade a liquidar as minhas contas com ele, sem sonhar que isso acontecia; enquanto andava ainda, de uma maneira ou de outra, à procura de uma *Via Media* válida, iria receber, em breve, um choque que expulsaria da minha imaginação todas as soluções intermédias e de compromisso de uma vez para sempre. Como disse, este artigo apareceu no número de Abril do *British Critic;* no número de

Julho, não sei dizer porquê, não houve artigo meu; antes do número de Outubro, aconteceu aquilo a que faço alusão.

Antes, porém, de proceder à descrição do que me aconteceu no Verão de 1839, devo deter o leitor por alguns momentos, para descrever a *questão* da controvérsia entre Roma e a Igreja Anglicana, tal como eu a via. Isto implicará alguma exposição árida; mas é tão necessária à minha narrativa como as plantas de um edifício ou de um castelo o são, por vezes, nos processos dos tribunais.

Já disse que, embora o objectivo do Movimento fosse opor-se ao liberalismo da época, eu achava e sentia que isso não podia ser feito com simples negativas. Era necessário que tivéssemos uma teoria positiva sobre a Igreja, assente em base definida. Isto conduziu-me aos grandes teólogos anglicanos e então, claro está, compreendi imediatamente ser impossível formar uma teoria como aquela sem cruzar o caminho do ensinamento da Igreja de Roma. Assim cheguei à controvérsia romana.

Quando me ocupei dela pela primeira vez, não tinha dúvidas sobre o assunto, nem suspeitava de que viesse a tê-las. Foi nesse estado de espírito que comecei a ler as obras do cardeal Belarmino, por um lado, e de inúmeros escritores anglicanos, por outro. Mas depressa compreendi, como outros já tinham compreendido, que era uma controvérsia emaranhada e múltipla, difícil de dominar, e mais difícil ainda de expor com nitidez e precisão. Era fácil marcar pontos, mas difícil ganhar a partida. Não era fácil encontrar uma saída segura para a disputa e ainda menos, por um processo lógico, resolvê-la a favor do anglicanismo. Esta dificuldade, contudo, não me incomodava nem me embaraçava absolutamente nada: não era uma questão de convicções, mas apenas de provas.

Vi, em primeiro lugar, como vêem todos os que estudam o assunto, que era necessário estabelecer uma grande distinção entre

o estado actual da fé e dos costumes, nos países em comunhão com a Igreja romana, e os seus dogmas formais; estes não abrangiam aqueles. A dor dos sentidos, por exemplo, não está incluída no decreto tridentino sobre o purgatório; mas era da tradição da Igreja Latina, e eu tinha visto gravuras de almas nas chamas, nas ruas de Nápoles. O bispo Lloyd tinha acentuado bem essa distinção num artigo do *British Critic,* em 1825; na verdade, era uma das objecções mais frequentemente feitas à Igreja de Roma que ela não ousava comprometer-se por decreto formal no que, no entanto, sancionava e permitia. Consequentemente, no meu *Prophetical Office,* considerei como duas ideias simplesmente diferentes Roma enquanto estática e Roma em acção. Comparei o seu credo com o seu ensinamento habitual, o seu tom controverso, a sua conduta política e social, as suas crenças e práticas populares.

Ao estabelecer esta distinção entre os decretos e as tradições de Roma, acompanhei-a de uma distinção paralela entre o anglicanismo enquanto estático e o anglicanismo em acção. No seu credo formal, o anglicanismo não se distancia muito de Roma; mas o mesmo não acontecia, quando observado no seu espírito insular, nas tradições das instituições, nas características históricas, no rancor da controvérsia, nas suas ideias privadas. Eu rejeitava e condenava esses excessos e chamava-lhes «protestantismo» ou «ultraprotestantismo». Desejava encontrar uma rejeição semelhante da parte dos polemistas romanos quanto àquele conjunto de crenças e de costumes populares da sua própria Igreja, a que eu chamava «papismo». Quando verifiquei que essa esperança não passava de um sonho, vi que a controvérsia se situava entre a teologia livresca do anglicanismo, por um lado, e o sistema vivo a que eu chamava «corrupção romana», por outro. Não consegui ir mais longe; fui obrigado a contentar-me com este resultado.

Eram estes, portanto, os partidos da controvérsia: a *Via Media* anglicana e a religião popular de Roma. E a seguir, quanto ao resultado da controvérsia, o arguente anglicano apoiava-se na antiguidade ou apostolicidade, o romano, na catolicidade. O anglicano dizia para o romano: «Há só uma Fé, a Antiga, e não a seguistes»; o romano retorquia: «Há só uma Igreja, a Católica, e estais fora dela.» O anglicano insistia: «As vossas crenças especiais, usos e costumes não se encontram na antiguidade»; o romano objectava: «Não estais em comunhão com qualquer outra Igreja além da vossa e dos seus ramos, e haveis rejeitado princípios, doutrinas, sacramentos e costumes que são e sempre foram aceites do Oriente ao Ocidente.» A verdadeira Igreja, tal como está definida nos Credos, era simultaneamente católica e apostólica; agora, segundo o que eu depreendia da controvérsia em que me metera, a Inglaterra e Roma haviam dividido estas notas ou prerrogativas entre si; o debate reduzia-se assim a apostolicidade *versus* catolicidade.

Contudo, ao pôr assim a questão, não desejo de modo algum fazer crer que admitia que o carácter de catolicidade pertencesse de facto a Roma, em prejuízo da Igreja Anglicana; mas parecia-me que o ponto ou alegação principal de Roma, na controvérsia, era a catolicidade, do mesmo modo que a alegação anglicana era a antiguidade. É evidente que eu partia do princípio de que a ideia romana de catolicidade não era antiga nem apostólica. Considerava quando muito, simplesmente natural, conveniente e oportuno que toda a cristandade estivesse unida num único corpo visível; mas essa união podia, por outro lado, não passar de uma combinação política sem alma. Pela minha parte, afirmava com os teólogos anglicanos que na Igreja primitiva havia uma autêntica independência mútua entre os seus diversos grupos, embora a lei da caridade criasse de facto uma íntima união entre eles. Comparava cada sé e diocese a um cristal: cada uma delas era semelhante às restantes e todas juntas eram apenas uma aglomeração de cristais. A unidade da Igreja não resul-

tava da sua política mas de ser uma família, uma raça, descendendo apostolicamente dos primeiros fundadores e bispos. E considerava esta verdade como apresentada, sem possibilidade de discussão, nas Epístolas de Santo Inácio, em que o bispo é representado como a autoridade suprema da Igreja, ou seja, no seu devido lugar, sem ninguém que lhe seja superior a não ser na medida em que, a bem da ordem e actuação eclesiásticas, se tivesse providenciado para que algum deles ocupasse posição mais elevada, ou inferior, relativamente a outro. Assim dispunha da nossa própria alegação de catolicidade que os nossos contraditores tão injustamente reservavam para si próprios. Por outro lado, o nosso próprio ponto de apoio fundamental, a antiguidade, não só, naturalmente, nos permitia condenar muito energicamente a reivindicação recente de Roma de predomínio sobre outras igrejas, que na verdade lhe eram iguais, como também nos permitia acusar Roma muito especialmente da ofensa intolerável de ter acrescentado novos artigos à fé.

Era este o ponto crítico da acusação formulada pelo arguente anglicano; e do mesmo modo que apelava para Santo Inácio, para testemunho da sua própria e autêntica catolicidade, apesar de separado de Roma, assim também se referia triunfantemente ao tratado de Vicente de Lerino, o *Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus,* para prova de que os polemistas de Roma, apesar de possuírem o nome de católicos, estavam separados, no seu credo, da fé apostólica e primitiva.

Claro está que esses polemistas tinham a sua resposta a esta acusação, de que não me ocupo aqui. Só me interessa agora a própria questão entre um partido e outro: antiguidade *versus* catolicidade.

Passo agora a ilustrar o que tenho dito da situação da controvérsia, tal como se me apresentava, por meio de excertos dos meus escritos de 1836, 1840 e 1841. Apresento-os com uma observação que se refere especialmente àquele que citarei em primeiro

lugar, datado de 1836. Esse texto apareceu nos números de Março e Abril do *British Magazine* daquele ano e intitulava-se «Home thoughts abroad». Poderá ver-se, na exposição que contém, como em vários outros escritos meus de quando era anglicano, a tese a favor de Roma apresentada com nitidez e força consideráveis. E, nessa altura, os meus amigos e partidários exclamaram: «Que imprudente!», e, também nessa altura, mas especialmente mais tarde, os meus inimigos: «Que insidioso!» Amigos e inimigos estavam virtualmente de acordo nas suas críticas; eu tinha apresentado a causa que combatia à luz mais favorável possível: isto era um crime; podia ser por imprudência, podia ser por desígnio traiçoeiro. Não foi por uma coisa nem por outra, mas pelas razões seguintes.

Primeiro, sempre me preocupei, fosse qual fosse o assunto, por apresentá-lo, no seu conjunto, o mais claramente possível; segundo, desejava ser o mais justo possível para os meus adversários; e, terceiro, pensava que havia muita superficialidade entre os nossos próprios amigos, que eles menosprezavam a força do argumento a favor de Roma e que deviam ser despertados para uma compreensão mais exacta da posição da controvérsia. Mais tarde (1841), quando eu próprio senti que a força da posição romana apresentava uma dificuldade que era preciso enfrentar, tive uma quarta razão para argumentar com franqueza, pois havia bastantes pessoas muito mais inseguras do que eu quanto à catolicidade da Igreja Anglicana. Era evidente que, a menos que eu fosse absolutamente objectivo em afirmar o que se podia dizer contra isso, não haveria qualquer hipótese de as teses apresentadas a nosso favor, ou pelo menos contra Roma, obterem qualquer resultado com as pessoas em questão. Sempre tive a convicção profunda, para pôr a questão em termos comezinhos, de que «a honestidade é a melhor política». Consequentemente, em Julho de 1841, expressei-me deste modo quanto à dificuldade anglicana:

> Este é um obstáculo que, devemos dizê-lo com toda a franqueza, muitas pessoas sentem profundamente, e pessoas que não são insignificantes; quanto mais abertamente se confessar que é uma dificuldade, melhor; pois, assim, haverá oportunidade de ser reconhecida e de ser resolvida com o decorrer do tempo, tanto quanto possível, por aqueles que o podem fazer. Os males flagrantes curam-se por serem flagrantes; e estamos confiantes em que há-de vir o tempo em que um mal tão grande como este não poderá resistir ao sentido de intuição e ao bom senso das pessoas religiosas. É a própria força de Roma contra nós; e, a não ser que as pessoas respeitáveis tenham seriamente em consideração o facto, o que as espera é sofrerem a perda, com o tempo, de alguns dos que menos desejariam que a nossa Igreja perdesse.

A medida que eu tinha sobretudo em mente, neste passo, era o projecto de criação do bispado de Jerusalém, que o então arcebispo de Cantuária, nessa altura, planeava com Bunsen, e de que falarei mais adiante.

Mas voltemos a «Home throughts abroade», da Primavera de 1836. O debate contido nesta composição tem a forma de diálogo. Um dos interlocutores diz:

> Dizeis-me que a Igreja de Roma é corrupta. E daí? Amputar um membro é uma maneira estranha de precaver algum mal constitucional. A indigestão pode causar paralisia dos membros; mas, apesar disso, nós poupamos os nossos pobres pés. Por certo que existe esse *facto* religioso que é a existência de um grande corpo católico; a união com ele é privilégio e dever cristão. Ora nós, os Ingleses, estamos separados.

O outro responde:

> O actual estado de coisas é insatisfatório e deplorável; contudo, não posso conceder mais nada. A Igreja fundamenta-se numa doutrina — no Evangelho da Verdade; é um meio para um fim. Pereça a Igreja (embora, graças a Deus, tenhamos a promessa do contrário!), mas antes deixá-la perecer do que faltar à Verdade. A integridade da fé é mais preciosa para o cristão do que a própria unidade. Se Roma cometeu graves erros doutrinários, então é um dever separarmo-nos até mesmo de Roma.

O amigo que argumenta a favor de Roma invoca a imagem da vinha e dos seus ramos, que se encontra, julgo eu, em S. Cipriano, como se um ramo cortado da vinha católica tivesse necessariamente de morrer. Também cita uma passagem de Santo Agostinho, da controvérsia com os donatistas, com o mesmo fim; isto é, que, ao serem separados da igreja, foram despojados *ipso facto* da herança de Cristo. Cita ainda o argumento de S. Cirilo, elaborado a partir da própria designação de «católico», de que nenhum grupo ou comunidade de homens jamais ousou ou foi capaz de se apropriar, senão um. Acrescenta ele: «O único facto que quero provar é o de a comunhão romana constituir o corpo principal da Igreja católica, e de nós estarmos separados dela, na mesma situação dos donatistas.»

O outro replica negando que a actual comunhão romana seja como a Igreja Católica de Santo Agostinho, visto que devem ter-se em consideração as grandes comunhões anglicana e grega. A seguir, toma a ofensiva citando distintamente os aspectos em que Roma se separou do cristianismo primitivo, ou seja: «a idolatria prática, a adoração virtual da Virgem e dos santos, que são o escândalo da Igreja Latina, e a degradação da verdade e dever morais que daí advêm.» E prossegue: «Não podemos unir-

-nos a uma Igreja, ainda que o desejássemos muito, que não reconhece as nossas ordenações, que nos recusa a comunhão sob as duas espécies, que exige que aceitemos o culto das imagens, e que nos excomunga se não a aceitarmos e a todas as restantes decisões do Concílio de Trento.»

O seu interlocutor responde a estas objecções referindo-se à doutrina do «desenvolvimento da verdade do Evangelho». Além disso, «o próprio sistema anglicano ainda não estava completo naqueles primeiros séculos; logo, o princípio anglicano da antiguidade é autodestruidor». «Quando um homem adopta esta *Via Media,* é um mero *doutrinário*»; é como aqueles «que em determinado assunto começam por sugerir o seu próprio sistemazinho e estão sempre a medir as montanhas com uma régua de algibeira, ou a querer regularizar o curso dos planetas». «A *Via Media* tem dormido nas bibliotecas; é uma substituição da infância pela virilidade.»

É óbvio, portanto, que no fim de 1835 ou no começo de 1836 tinha diante de mim todos os elementos de que, em meu entender, dependia a escolha a fazer entre as Igrejas. É de notar que o problema da posição do papa, quer como centro de unidade, quer como fonte de jurisdição, nem sequer me ocorreu, nem nesse momento nem mais tarde, segundo creio. Duvido de que alguma vez tenha considerado claramente qualquer dos seus poderes como *de jure divino,* enquanto estive na Igreja Anglicana; não porque encontrasse qualquer dificuldade na doutrina; não porque, relativamente à história de S. Leão, de que falarei mais tarde, não me acudisse ao espírito a ideia da sua infalibidade, porque ocorreu mesmo; mas porque, apesar de tudo, do meu ponto de vista, a controvérsia não girava à volta disso; girava em torno da Fé e da Igreja. Foi este o meu ponto de controvérsia, do princípio ao fim. Havia reivindicações opostas entre as Igrejas Romana e Anglicana, e a história da minha conversão é simplesmente o processo de as levar a uma solução. Em 1838,

exemplifiquei o facto pelo contraste que nos apresenta a Virgem com o Menino e o Calvário. A peculiaridade da teologia anglicana era «supor que a Verdade é inteiramente objectiva e distinta, não permanecendo [como na teologia de Roma] oculta no seio da Igreja como se lhe estivesse ligada e (por assim dizer) perdida no seu abraço. A verdade é única e inatingível, como na Cruz ou na Ressurreição, com a Igreja bem perto, mas em segundo plano.»

Do mesmo modo que eu via a controvérsia em 1836 e 1838, assim também a via em 1840 e 1841. No *British Critic* de Janeiro de 1840, depois de ter investigado gradualmente o que separava as Igrejas, concluía assim em forma de diálogo: «Parece depreender-se do debate precedente que cada interlocutor defende uma posição sólida: a nossa é o argumento da conformidade com o cristianismo primitivo; a dos Romanos o da universalidade. Qualquer que seja a explicação, é um facto que Roma acrescentou o seu credo; e, por muito que nos justifiquemos, é também um facto que estamos afastados do grande corpo de cristãos do mundo inteiro. Cada um destes dois factos representa, à primeira vista, uma séria dificuldade para o respectivo sistema a que pertence.» E mais: «Se Roma, embora não se curvando à autoridade dos Padres, os reconhece, e a Inglaterra, não se curvando perante o vasto corpo da Igreja, a reconhece, tanto Roma como a Inglaterra têm um ponto a esclarecer!»

E ainda mais energicamente, em Julho de 1841:

> Se a nota do cisma, por um lado, pesa sobre a Inglaterra, pesa sobre Roma um opróbrio correspondente, a nota da idolatria. Não nos equivoquemos; nem estamos a acusar Roma de idolatria, nem nos estamos a acusar a nós de cisma; não consideramos nenhuma das acusações fundada; mas o modo de agir da Igreja de Roma aproxima-se tanto da idolatria e o que a Igreja Anglicana faz assemelha-se tanto a um cisma que, sem decidir sobre qual o dever do

católico romano para com a Igreja de Inglaterra no seu estado actual, pensamos seriamente que a Providência incita os membros da Igreja Anglicana a perguntarem qual o comportamento a adoptar em relação à Igreja de Roma tal como ela é.

Mais uma observação sobre a antiguidade e a *Via Media.* À medida que o tempo passava, sem duvidar da força do argumento anglicano baseado na antiguidade, sentia também que não era simplesmente o nosso principal, mas o nosso único argumento. Sentia também que a *Via Media,* que o expressava, era uma espécie de antiguidade remodelada e adaptada. Expus isto tanto em «Home thoughts abroad», como no artigo do *British Critic* que analisei anteriormente. Mas porque, finalmente, todos devíamos sujeitar à opinião pessoal a antiguidade, cheguei a uma espécie de desconfiança de toda a minha teoria, que, na conclusão do meu volume *Prophetical Office* (1836-1887), exprimi deste modo: «Agora que os nossos debates estão a terminar, e a exaustão está a suceder à excitação do inquérito, poderá reaparecer a ideia que tínhamos no início: todo o nosso desenvolvimento terá sido uma conclusão prática da inteligência, ou apenas um sonho e um exercício gratuito?» E concluo o parágrafo antecipando a linha de pensamento em que eu era, naquelas circunstâncias, quase obrigado a refugiar-me: «Apesar de tudo, a Igreja é sempre invisível no seu tempo e só a Fé a apreende.» O que era isto senão o abandono completo das *notas* de uma Igreja visível, quer fosse a nota de catolicidade ou a de apostolicidade?

As férias grandes de 1839 começaram cedo. Tinha havido muitos visitantes em Oxford, desde a Páscoa até à Comemoração, e o partido do Dr. Pusey atraíra mais atenção, creio eu, do que em qualquer ano anterior. Já tinha afastado de mim a controvérsia com Roma havia mais de dois anos. Nos meus sermões paroquiais o assunto nunca tinha sido abordado; nada escrevera

durante dois anos, quer nos meus *Tracts* quer no *British Critic,* de carácter polémico. Regressei, durante as férias, ao género de leituras que há muitos anos escolhera como convenientes para mim. Não tenho razão para supor que os pensamentos sobre Roma me tivessem acudido ao espírito. Pelos meados de Junho, aproximadamente, comecei a estudar e a dominar a história dos monofisitas. Estava absorto pela questão doutrinal. Isto durou mais ou menos de 13 de Junho a 30 de Agosto. Foi durante esta sequência de leituras que me surgiu pela primeira vez a dúvida quanto à defensibilidade da posição anglicana. Recordo-me de ter dito a um amigo, que encontrei acidentalmente a 30 de Julho, como aquela história era interessante; mas no fim de Agosto já estava seriamente alarmado.

Descrevi, em obra anterior, como essa história me afectou. O meu baluarte era a antiguidade; ora aqui, nos meados do século V, parecia-me ver reflectida a cristandade dos séculos XVI e XIX como num espelho; e eu era um monofisita! A Igreja da *Via Media* estava na situação da comunidade oriental. Roma era o que é agora e os protestantes eram os eutiquianos. De todas as passagens da História, desde que ela existe, quem teria pensado remontar aos actos e às palavras do velho Eutiques, aquele *delirus senex,* como (julgo eu) lhe chamou Petau, e às enormidades de Dióscoro, esse homem sem escrúpulos, a fim de se converter a Roma!

Convém esclarecer que não estou a escrever em tom de controvérsia, mas com o objectivo de relatar as coisas tal como me aconteceram no decorrer da minha conversão. Com este intuito, citarei um passo do relato, que fiz em 1850, dos meus raciocínios e sentimentos de 1839:

Era difícil determinar como é que os eutiquianos ou monofisitas eram heréticos, a não ser que os protestantes e anglicanos também o fossem; difícil de encontrar argumen-

tos contra os padres tridentinos que não fossem contra os padres de Calcedónia; difícil de condenar os papas do século XVI sem condenar os papas do século V. O drama religioso e o combate da verdade e do erro foram sempre os mesmos. Os princípios e procedimentos da Igreja actual são os da Igreja de então; os princípios e procedimentos dos heréticos de então são os dos protestantes de agora. Cheguei a esta conclusão quase com pavor; havia uma semelhança tremenda, mais tremenda ainda porque silenciosa e desapaixonada, entre os relatos mortos do passado e a crónica febril do presente. A sombra do século V pairava sobre o século XVI. Era como um espírito que emergisse das águas turvas do velho mundo, de novo com forma e contornos. A Igreja de então, como a de agora, poderia ser acusada de peremptória e inflexível, resoluta, dominadora e implacável; os heréticos eram inconstantes, instáveis, reservados e enganosos, sempre a cortejarem o poder civil e nunca se entendendo a não ser com a sua ajuda; e o poder civil concorria sempre para as conciliações tentando fazer perder de vista o invisível e substituindo a fé pela conveniência. Qual era a vantagem de continuar a minha controvérsia ou de defender a minha posição se, afinal, estava a forjar argumentos para Ario ou Eutiques e a transformar-me em advogado do Diabo contra o muito sofredor Atanásio e contra o majestoso Leão? Pode a minha alma procurar a companhia dos santos e eu levantar a mão contra eles? Bem depressa a minha mão direita perderia o seu poder e definharia ao Sol, como aquela que um dia se levantou contra um profeta de Deus! Anátema para toda a raça dos Cranmers, Ridleys, Latimers e Jewels [24]! Antes desaparecerem da face da Terra os nomes de Bramhall, Usher, Taylor, Stillingfleet e Barrow [25] do que eu prostrar-me com amor e veneração a seus pés, eles cuja imagem estava continuamente diante dos

meus olhos e cujas palavras, semelhantes a música, sempre estiveram nos meus ouvidos e na minha boca!

Mal tinha terminado a sequência de leituras, quando a *Dublin Review* desse mesmo Agosto me veio parar às mãos por intermédio de amigos, mais favoráveis à causa de Roma do que eu próprio. Continha um artigo sobre as pretensões anglicanas pelo Dr. Wiseman. Isto foi mais ou menos nos meados de Setembro. Era sobre os donatistas, com uma aplicação ao anglicanismo. Li-o e não lhe encontrei nada de importância. Conhecia a controvérsia donatista havia alguns anos, como já expliquei. O caso não era paralelo ao da Igreja Anglicana. Santo Agostinho, em África, escreveu contra os donatistas africanos. Constituíam um partido violento que provocou um cisma na Igreja Africana, mas não para além dos seus limites. Era uma luta de altar contra altar, de dois adversários para uma mesma sé, como a dos não ajuramentados de Inglaterra contra a Igreja nacional; não era a luta de uma igreja contra outra, como a de Roma contra os monofisitas do Oriente. Mas o meu amigo, um homem fervorosamente religioso, agora como então muito estimado por mim, ainda protestante, apontou-me as palavras lapidares de Santo Agostinho num dos excertos apresentados na revista e que tinham escapado à minha observação. «*Securus judicat orbis terrarum*» [26]. Repetiu muitas vezes estas palavras e quando se foi embora ficaram a soar aos meus ouvidos. «*Securus judicat orbis terrarum*»; eram palavras que iam além da questão dos donatistas; aplicavam-se à dos monofisitas. Davam ao artigo uma consistência que primeiro me escapara. Resolviam problemas eclesiásticos com um critério mais simples do que o da antiguidade, pois Santo Agostinho foi um dos primeiros oráculos da antiguidade; aqui, portanto, a antiguidade estava a decidir contra si própria. Quanta luz se lançou deste modo sobre todas as controvérsias da Igreja! Não porque, de

momento, a multidão não pudesse hesitar no seu julgamento; não porque, no meio do furacão ariano, não se curvassem perante a sua fúria e se desviassem de Santo Atanásio mais dioceses do que podem ser enumeradas; não porque a multidão de bispos orientais não necessitasse de ser apoiada, durante os debates, pela voz e pelo olhar de S. Leão. Mas porque o julgamento deliberado em que a Igreja inteira se apoia e ao qual em definitivo adere, é um preceito infalível e uma sentença final contra os seus membros que protestem e se separem. Quem pode responder pelas impressões que se verificam em si? Por uma simples frase, a palavra de Santo Agostinho exercia sobre mim uma influência tão forte como nunca havia sentido com quaisquer outras palavras! Para dar um exemplo familiar, foi como o «volta para trás Whittington» do repique [27] ou, para dar um exemplo mais sério, como o «*tolle, lege, tolle, lege*» da criança que converteu o próprio Santo Agostinho. «*Securus judicat orbis terrarum!*» Com estas grandes palavras daquele padre da antiguidade, interpretando e resumindo a longa história movimentada da Igreja, a teoria da *Via Media* ficava absolutamente pulverizada.

Fiquei emocionado ante a perspectiva que assim se abria diante de mim. Como estava precisamente a iniciar uma série de visitas, mencionei o meu estado de espírito a dois dos meus amigos mais íntimos, mas julgo que a mais ninguém. Pouco depois, acalmei e por fim a impressão viva, que se gravara no meu espírito, desapareceu. Em breve tentarei descrever o que pensei sobre ela após reflexão. Tinha de lhe determinar o valor lógico e a sua projecção na minha conduta. Entretanto, isto era certo: vira a sombra de uma mão na parede. Era óbvio que tinha muito de aprender sobre a questão das igrejas, e que talvez se fizesse sobre mim uma nova luz. Aquele que viu uma aparição não pode proceder como se nunca a visse. Os céus tinham-se aberto e fechado outra vez. O pensamento momentâneo havia sido: «No fim de contas, verificar-se-á que a Igreja de Roma está dentro da

razão»; mas, depois, desapareceu. As minhas convicções permaneciam como dantes.

Nessa altura escrevi o sermão «On Divine Calls», que publiquei no volume de *Plain Sermons*. Termina assim:

> Oh, se nós pudéssemos olhar as coisas com simplicidade, a ponto de sentir que uma só coisa conta a nossos olhos, e que é agradar a Deus! De que vale agradar ao mundo, agradar aos grandes, agradar até àqueles que amamos, comparado com isto? De que vale ser aplaudido, admirado, homenageado, seguido, comparado com este único objectivo, o de «não desobedecer a uma visão celestial»? Que pode o mundo oferecer de comparável àquela visão interior das coisas espirituais, àquela fé veemente, àquela paz celestial, àquela santidade sublime, àquela eterna justiça, àquela esperança de glória, que possuem os que com sinceridade amam e seguem Nosso Senhor Jesus Cristo? Imploremos-Lhe e oremos-Lhe, dia a dia, para que Se revele às nossas almas mais plenamente, para que estimule os nossos sentidos, para que nos revele à vista e ao ouvido, ao gosto e ao tacto, o mundo futuro; a fim de que Ele aja em nós e possamos dizer sinceramente: «Tu guiar-me-ás com o Teu conselho, e depois receber-me-ás na glória. Quem é que tenho no céu além de Ti? E não há ninguém na terra que eu deseje que se Te compare. A minha carne e o meu coração são fracos, mas Deus é a força do meu coração e a minha herança para a eternidade.»

Vou agora traçar a sucessão de ideias, as conclusões, as consequentes inovações verificadas relativamente à minha crença anterior e a atitude geral a que fui conduzido por esta súbita revelação. E começarei por dizer, quaisquer que sejam as conse-

quências, pois deixo as conclusões a outros, que devo ter tido, durante anos, uma espécie de noção habitual, embora latente e que nunca me levou a duvidar das minhas próprias convicções, de que o meu espírito não tinha encontrado o seu repouso derradeiro e que, de uma maneira ou de outra, era um peregrino. Durante a mesma travessia do Mediterrâneo em que escrevi o poema «Lead Kindly light», também escrevi outros versos que se encontram na *Lyra Apostolica* sob o título de «Providences» e que começam assim: «Quando olho para trás.» Isto passou-se em 1833; depois que comecei esta narrativa, encontrei um memorando datado de 7 de Setembro de 1829 em que falo de mim próprio: «Agora, no meu quarto de Oriel College, avanço lentamente, etc. e sou guiado pela mão de Deus, como um cego sem saber para onde Ele me leva.» Mas qualquer que fosse o valor deste pressentimento, não me protegia do desânimo e do desgosto que eu sentia em consequência da terrível dúvida cuja história tenho vindo a relatar. A questão era: que havia eu de fazer? Tinha de resolver por mim próprio e os outros não me podiam ajudar. Decidi deixar-me guiar, não pela imaginação, mas pela razão. E disse isto repetidamente, nos anos que se seguiram, em conversas e cartas particulares. Se não fosse esta severa resolução, teria sido católico mais cedo do que fui. Além disso, ao reflectir, experimentava uma dúvida nítida sobre se a inspiração não viria de baixo. Então, disse para mim próprio: só o tempo pode resolver o problema. Competia-me continuar como habitualmente a obedecer àquelas convicções a que havia tanto tempo me tinha rendido, que ainda me dominavam, e com as quais os meus novos pensamentos não tinham relação directa. Esta nova concepção das coisas apenas me influenciaria na medida em que houvesse razão lógica para o fazer. Se vinha do alto, havia de voltar — confiava eu — e com contornos mais definidos, com uma irrefutabilidade e uma coerência de prova maiores. Pensava em Samuel antes de «ele conhecer a palavra do Senhor»; e por isso deitei-me

de novo a dormir. Tal era a minha visão global do assunto e a minha conclusão *prima facie.*

Contudo, este novo facto da minha história já tinha, até certo ponto, uma força lógica. A *Via Media* — como teoria ou projecto definido — tinha ruído sob os golpes de S. Leão. A minha obra *Prophetical Office* estava em pedaços; não, por certo, como argumento contra os «erros romanos» ou contra o protestantismo, mas como argumento a favor da Inglaterra. Já não dispunha de um argumento característico a favor do anglicanismo, a não ser que pretendesse ser monofisita. A muito custo tinha de regressar aos meus três pontos de crença originais de que falei tanto anteriormente — o princípio do dogma, o princípio sacramental e o anti-romanismo. Destes três, os dois primeiros estavam mais salvaguardados em Roma do que na Igreja Anglicana. A sucessão apostólica, os dois principais sacramentos e os credos primitivos pertenciam na verdade a esta; mas tinha havido e continuava a haver muito menos rigor, em matéria de dogma e de rito, no sistema anglicano do que no romano. Em consequência, o meu argumento principal em prol das alegações anglicanas baseava-se nas acusações positivas e especiais que podia formular contra Roma. Assim, eu não tinha uma teoria anglicana positiva e estava quase um protestante puro. Os luteranos e os calvinistas tinham uma espécie de teologia, enquanto eu não tinha nenhuma.

Contudo, este protestantismo puro, que gradualmente me arrastava, era de facto um princípio prático. Embora simplesmente negativo, constituía uma base forte e ainda exercia grande poder sobre mim. Andaria eu pelos 15 anos, penetrara-me de tal maneira que até me levara a suprimir, no exemplar do *Gradus ad Parnassum,* debaixo da palavra «papa», títulos como os de «Christi Vicarius», «Sacer interpres», e «Sceptra gerens», substituindo-os por epítetos tão desprezíveis que não sou capaz de os escrever aqui. O efeito desta primitiva convicção permaneceu como uma «nódoa na minha imaginação», como já lhe chamei. No que diz

respeito à minha razão, comecei em 1833 a formar teorias sobre o assunto, que tendiam a apagar esta nódoa. Contudo, em 1838, o único progresso feito era considerar o Anticristo não como sendo a Igreja de Roma, mas o espírito da antiga cidade pagã, o quarto monstro de Daniel, que, ainda vivo, corrompera a Igreja que ali se estabelecera. De facto, pouco depois, e antes de me interessar pela controvérsia do monofisismo, operou-se em mim uma grande mudança de opinião. Verifiquei que, dada a natureza do caso, o verdadeiro vigário de Cristo deveria aparecer sempre ao mundo como anticristo e ser estigmatizado como tal, porque havia de existir sempre semelhança entre o modelo e a falsificação; assim, esta calúnia quase se tornava uma das notas características da Igreja. Mas não podemos desfazer ou modificar os nossos hábitos num momento. Embora a minha razão estivesse convencida, durante algum tempo não afastei — nem podia ter afastado — o preconceito ilógico e a suspeita contra a Igreja de Roma, que me assaltavam pelo menos por crises, a despeito desta convicção da razão. Não posso provar que assim fosse, mas, pelo que me recordo, creio que as coisas se passaram assim. Nem havia nada na história de S. Leão e dos monofisitas que destruísse a minha firme crença na existência daquilo a que chamava abusos e excessos práticos de Roma.

Era, pois, às incoerências, ambição, à intriga e aos sofismas de Roma (como eu os considerava) que agora recorria para a ela me opor, tanto pública como pessoalmente. Fiz isso como que para obter alívio. Cada vez me agradava menos, desde o Verão de 1839, falar contra a própria Igreja de Roma ou contra as suas doutrinas formais. Tinha uma viva aversão a falar contra doutrinas que pudessem vir a mostrar-se verdadeiras (embora na altura não tivesse razões para pensar que o fossem) ou contra a Igreja que as tinha preservado. Comecei a ter receio de que, apesar da violência dos meus sentimentos para com ela, houvesse, em palavras proferidas por mim, afirmações de teólogos anglica-

nos que eu tivesse tomado por verdadeiras sem lhes ter pesado o valor. Numa carta de que me vou servir, escrevi a um amigo em 1840:

> Estou perturbado, pois receio que, nas minhas publicações, tenha falado com demasiada violência contra Roma, embora pense que o fiz com uma espécie de fé. Estava decidido a admitir só o sistema inglês e a repetir tudo quanto os nossos teólogos disseram, quer eu o tivesse ponderado completamente ou não.

Censurava os teólogos anglicanos, como se eles me tivessem enganado e feito dizer coisas violentas que os factos não justificassem. Contudo, *mantinha* ainda, na essência, tudo o que dissera contra a Igreja de Roma no *Prophetical Office*. Sentia a força das habituais objecções protestantes contra ela; acreditava que, na Igreja Anglicana, possuíamos a sucessão apostólica e a graça dos sacramentos; não tinha a certeza de que a dificuldade criada pelo seu isolamento fosse irremediável, embora também não estivesse seguro do contrário. Não encontrava qualquer prova evidente de que ela tivesse caído em heresia ou atentado contra a verdade; não tinha a certeza de que não pudesse renascer em completa pureza e força apostólicas e não voltasse a unir-se à própria Roma (desde que Roma explicasse as suas doutrinas e as protegesse de abusos) se tivéssemos paciência e esperança. Comecei a desejar a união entre a Igreja Anglicana e Roma se, ou quando, ela fosse possível; fiz o que pude para obter orações semanais por essa intenção. A base que me parecia ser bem contrária a Roma era a base moral: sentia que não podia enganar-me ao atacar a sua linha de acção política e social. A aliança de uma religião dogmática com liberais, conservadores ou puritanos parecia-me um aviso providencial contra o movimento a favor de Roma e uma melhor «protecção contra o papismo», do que os

três volumes *in folio* nos quais, julgo eu, se encontra esta profilaxia [28]. Contudo, em ocasiões que o exigiam, sentia que era meu dever exprimir claramente tudo o que pensava, embora não gostasse de o fazer. Isso aconteceu quando tive de publicar uma carta sobre o *Tract 90,* onde dizia:

> Em vez de apresentar à almas a Santíssima Trindade, o Céu e o Inferno, parece-me que a Igreja de Roma, enquanto sistema popular, prega a Virgem Santa, os santos e o purgatório.

Lembro-me de, nessa ocasião, ter confiado a um amigo a mágoa que me causava falar assim; mas acrescentei:

> Como é que posso deixar de o dizer, se é assim que penso? E penso realmente; o meu bispo pede-me para expor a minha maneira de pensar; e a questão resume-se a isto.

Mas recordava-me das palavras que Hurrell Froude me dirigira, quase as suas palavras derradeiras: «Tenho de protestar também contra as vossas maldições e as vossas juras. Para que serve isso? Considero-o uma extrema falta de caridade. Até que ponto não poderemos nós próprios estar enganados em muitos aspectos que só gradualmente se nos irão desvendando!

Em vez de falar de erros de doutrina, fui levado pelo meu estado de espírito a insistir no comportamento político, na atitude controversa e nos métodos e manifestações sociais de Roma. E aqui encontrei, mesmo à mão, um assunto a que fui tanto mais sensível quanto nos dizia respeito a nós. Até tenho dificuldade em exprimir a intensidade dos sentimentos que me assaltaram. Tinha uma aversão indizível pela política e pelas acções de O'Connell [29], porque, segundo me parecia, associava-se a homens de todas as religiões e sem religião contra a Igreja Anglicana e

promovia o catolicismo pela violência e pela intriga. Quando depois o vi ser aceite pelos católicos ingleses e, ao que supunha, também por Roma, considerei que tinha diante dos olhos um exemplo da política subtil do Tribunal de Roma, o que justificava as graves acusações que se publicavam contra ele. Por aqui se deduzia como Roma actuava, fosse ela o que fosse, quando em sossego. A sua conduta era simplesmente secular e política.

Animado por este sentimento, excedi-me em rudeza para com o muito zeloso e caridoso Spencer, quando veio a Oxford em Janeiro de 1840 para fazer com que os anglicanos começassem a rezar pela unidade. Eu próprio, nessa altura, ou pouco depois, promovi orações nesse sentido; a necessidade dessas orações foi dos primeiros pensamentos que me assaltaram após o choque recebido; mas a acção política dos católicos ingleses desagradava-me em demasia para desejar contactar com eles pessoalmente. Fiquei tão contente ao vê-lo, quando veio aos meus aposentos com o Palmer, do Magdalen College, que podia ter rido de alegria (e penso que o fiz); mas fui muito incorrecto e não quis jantar com ele, porque, embora não o dissesse, o considerava *in loco apostatae* em relação à Igreja Anglicana, e disso lhe peço aqui desculpa. Escrevi-lhe mais tarde com essa intenção, mas parece-me que deve ter achado pior a emenda do que o soneto; foram estas as palavras que lhe dirigi:

> A notícia de que está a rezar por nós é muito comovedora e provoca uma variedade de emoções indescritíveis ... Possa o benefício dessas orações regressar com abundância ao próprio seio de onde partiram ... Porque não me avisto então consigo, em conformidade com estes primeiros sentimentos? Pela simples razão, se assim o posso dizer, de que os seus actos são contrários às suas palavras. Convida-nos a uma união de corações, ao mesmo tempo que está a fazer tudo o que pode, não para restaurar, para reformar ou para

reunir, mas para destruir a nossa Igreja. Vai mais longe do que os seus princípios exigem. Está aliado aos nossos inimigos. «A voz é a de Jacob, mas as mãos são as de Esaú.» É isto que nos surpreende com pesar; não conseguimos compreender como é que cristãos como vós, com a noção clara que tendes de que no mundo existe uma eterna luta entre o bem e o mal, podem aliar-se, na situação actual da Inglaterra, ao partido do mal contra o partido do bem... De todos os partidos existentes no país tem de admitir que, a seguir a vós, somos nós os que estamos mais perto da verdade revelada. Conservamos princípios importantes e sagrados; professamos doutrinas católicas... Como corpo religioso estamos tão perto de vós na maneira de pensar que até temos sido insultados com os epítetos que vos estão reservados; por outro lado, se existem infiéis professos, escarnecedores, cépticos, homens sem princípios, rebeldes, é entre os nossos adversários que eles se encontram. E ainda colaborais com eles contra nós... Concordais em agir de mãos dadas (com estes e com outros) para a nossa destruição. Ai de mim! É tudo isto que nos leva irresistivelmente a pensar que representais um partido político e não religioso; que, para atingirdes os objectivos em que vos empenhastes, isto é, a obtenção duma tribuna aberta para vós em Inglaterra, aliai-vos àqueles que em nada acreditam contra aqueles que acreditam nalguma coisa. É isto que tanto aflige o meu espírito, para falar por mim que, salvo as restrições que não necessitam de ser agora mencionadas, não posso encontrar-me familiarmente com quaisquer pessoas importantes da comunhão romana e muito menos quando vêm em missão religiosa. Corte relações, diria eu, com O'Connell na Irlanda e com o Partido Liberal em Inglaterra, ou não venha junto de nós com essas propostas de oração e simpatia religiosa mútuas.

Havia aqui, à mistura, um outro sentimento muito pessoal e que pouco tinha a ver com o argumento contra Roma, a não ser na medida em que, por preconceito, eu considerava o que me acontecia à luz das minhas ideias sobre a conduta tradicional de Roma e dos seus advogados e agentes. Eu mostrava-me muito severo para com os católicos caridosos que queriam interferir nos nossos assuntos de Oxford ou que tentavam fazer-me bem. Na verdade, não havia nada, nessa altura, que mais contribuísse para me afastar.

> Porque intervêm? Porque não me deixam em paz? Não podem fazer-me bem; não sabem absolutamente nada a meu respeito; podem de facto fazer-me mal; estou em melhores mãos do que as vossas. Conheço a minha própria sinceridade de intenção e estou decidido a resolver com tempo.

Desde que sou católico, já me têm por vezes acusado de relutância em fazer conversões; e os protestantes têm deduzido, do facto, que não tenho muita pressa de as fazer. Agir de modo diferente seria contrário à minha maneira de ser; mas, além disso, seria esquecer as lições que recebi na experiência da minha própria história passada.

É esta a explicação que tenho para apresentar de algumas palavras violentas e ingratas que escrevi no *British Critic* de 1840 contra os polemistas de Roma:

> Pelos seus frutos é que hão-de conhecê-los... Vemos Roma tentar realizar conversões entre nós por meio de falsas apresentações da sua doutrina, de afirmações plausíveis, asserções audaciosas, apelos à fraqueza da natureza humana, às nossas fantasias, às nossas filosofias falsas. Vemos os seus agentes sorrindo, aprovando e tendo amabilidades, para atrair a atenção, como os ciganos fazem aos rapazes

vadios com histórias para meninos de tenra idade, imagens bonitas, bolo de gengibre em papel dourado e droga escondida em geleia ou fruta cristalizada para meninos bem comportados. Quem não sentiria vergonha ao ver a religião de Jiménez, Borromeu e Pascal aviltada desta forma? Quem não sentiria mágoa ao ver os seus devotos e mais sérios defensores confundirem o seu génio e as suas capacidades? Nós, os Ingleses, gostamos de atitudes varonis, de franqueza, de coerência e de verdade. Roma nunca nos ultrapassará enquanto não aprender a conhecer e a praticar estas virtudes; poderá talvez então ultrapassar-nos, mas terá de deixar de ser aquilo que nós agora entendemos por Roma e ganhar jus, não ao «domínio sobre a nossa fé», mas à nossa afeição nos laços do Evangelho. Enquanto não deixar de ser o que é na prática, torna-se impossível uma união entre ela e a Inglaterra. Mas, se Roma se reformar (e quem se atreve a dizer que uma parte tão grande da cristandade nunca poderá fazê-lo?), então será um dever da nossa Igreja entrar imediatamente em comunhão com as igrejas continentais, qualquer que seja a opinião dos nossos políticos e quaisquer que sejam as medidas que o poder civil possa adoptar em consequência. E, embora possamos não viver para ver esse dia, devemos, pelo menos, rezar por isso; devemos rezar pelos nossos irmãos, para que, juntos, possamos ser conduzidos para a luz pura do Evangelho e sermos um como outrora o fomos. Foi muito comovedor saber, recentemente, que os cristãos do continente estavam a rezar em comum pelo bem-estar espiritual da Inglaterra. Que eles possam receber luz, visto que aspiram à unidade, e crescer na fé, visto que manifestam o seu amor! Nós também temos os nossos deveres para com eles: não de injuriar, de caluniar, odiar, embora os interesses políticos o exijam; mas o dever de amar ainda mais ternamente, em espírito, estes irmãos

cuja face, pelos seus e nossos pecados não nos é permitido ver.

Ninguém deve permitir-se fazer insinuações; diminui certamente o meu direito de me queixar das calúnias proferidas contra mim o facto de, como neste passo sucede, eu já ter falado em detrimento dos polemistas do corpo religioso a que eu próprio pertenço agora.

Reuni como pude o que havia a dizer sobre o meu estado de espírito geral, desde o Outono de 1839 até ao Verão de 1841; feito isto, vou continuar a narrar como as minhas novas dúvidas afectaram o meu comportamento e as minhas relações com a Igreja Anglicana.

Quando regressei a Oxford, em Outubro de 1839, após as visitas que vinha retribuindo, apercebi-me de que se tinham dado, na minha ausência, incidentes de natureza desagradável que me comprometiam perante o meu bispo e as autoridades da Universidade. Isto alertou-me imediatamente para a situação em que o Partido do Movimento ali se encontrava e fez-me entrever o futuro com inquietação. Na Primavera desse ano, como se viu no artigo analisado anteriormente, assinalara os excessos atribuíveis àqueles que a opinião geral considerava como nossos. Nessa altura pensei pouco nesse problema, mas as ideias novas que me tinham surgido durante as férias grandes fizeram-me ver o perigo sob um aspecto mais grave e, ao mesmo tempo, impediram-me de o enfrentar eficazmente. Era necessária uma direcção firme e poderosa para manter os nossos adeptos no caminho certo; nunca tive um pulso muito forte, mas precisamente na altura em que ele era mais preciso, as rédeas quebraram-se nas minhas mãos. O meu estado de espírito, ansioso e inquieto quanto ao resultado do meu estudo, era quase impossível de esconder àqueles que me viam todos os dias, que ouviam a minha conversa familiar e que vinham,

talvez, com o único objectivo de me sondarem e de obterem um *sim* ou um *não* categórico em resposta às suas próprias interrogações. Como é que eu podia definir fosse o que fosse sobre a minha verdadeira e positiva crença actual e reconfortar ou consolar assim pessoas a quem a dúvida assaltava também? Mais ainda, como poderia eu, satisfatoriamente, analisar-me e testemunhar o que acreditava e o que não acreditava? Ou como poderia eu dizer em que limites, com que matizes e intensidade de fé, conservava ainda aquele conjunto de opiniões anglicanas que tinha professado e ensinado abertamente? Como poderia eu negar ou afirmar este ponto ou aquele, sem reconhecer que o conjunto das minhas antigas opiniões era agora encarado a uma nova luz?

Contudo, eu devia fazer o que podia e o que era melhor nas circunstâncias. Deparou-se-me uma conversa generalizada sobre o artigo da *Dublin Review;* mas, se me afectara a mim, não me admirava que afectasse outros também. Quanto a mim, não me sentia de modo algum convencido de que o seu argumento fosse concludente. Supondo o pior, admitindo que a Igreja Anglicana não possuía a nota de catolicidade, ainda restavam muitas características da Igreja. Estas pertenciam a um período ou lugar, aquelas a outro. Belarmino tinha considerado a prosperidade temporal como uma das notas da Igreja; mas a Igreja Romana, no século XIX, não possuía grande popularidade, riqueza, glória, poder ou perspectivas. Ainda nem sequer se tinha a certeza absoluta de não possuirmos a nota de catolicidade, mas se não possuíamos esta, possuíamos outras. O meu primeiro trabalho era portanto examinar cuidadosamente esta questão a ver se, apesar de tudo, não se podia dizer muito em prol da Igreja Anglicana, a despeito das suas reconhecidas deficiências. Foi o que fiz num artigo — «On the Catholicity of the English Church» — que apareceu no *British Critic* de Janeiro de 1840. Quanto à minha angústia pessoal a este respeito, penso que tinha desaparecido em 21 de Fevereiro desse ano, pois escrevi então a Bowden sobre o importante artigo da

Dublin Review o seguinte: «Causou uma grande impressão aqui (Oxford) e digo-lhe — o que certamente só diria a alguém como o senhor — que deixou durante algum tempo certa inquietação no meu próprio espírito. A grande especiosidade do argumento foi uma das coisas que mais me desencorajavam», isto é, por prever o seu efeito nas outras pessoas.

Mas, em segundo lugar, o grande obstáculo eram os 39 Artigos. Argumentava-se que, aqui, residia uma nota positiva *contra* o anglicanismo: o anglicanismo proclamava que a Igreja de Inglaterra não era mais do que uma continuação, neste país (como a Igreja de Roma podia ser em França ou em Espanha), daquela mesma Igreja de que, nos tempos antigos, Atanásio e Agostinho haviam sido membros. Mas, se assim era, a doutrina tinha de ser a mesma; a doutrina da antiga Igreja deveria viver e falar nos formulários anglicanos nos 39 Artigos. E isso verificava-se? Sim, verificava-se; era isso que eu defendia; verificava-se em substância, no sentido verdadeiro. O homem tinha feito o pior para desfigurar e mutilar a verdade católica antiga; mas ela lá estava ainda, apesar disso, nos Artigos. Estava lá, mas era preciso prová-lo. Era para nós uma questão de vida ou de morte. E eu acreditava que se podia provar; considerava que aquelas bases de justificação que apresentei anteriormente, ao falar do *Tract 90,* eram suficientes para o demonstrar; por isso, propus-me prová-lo imediatamente.

Isto foi em Março de 1840, quando me retirei para Littlemore. E, como para nós era uma questão de vida ou de morte, deviam correr-se todos os riscos para a resolver. Quando comecei a minha tentativa, estava confiante no futuro e não duvidava do resultado da experiência; mas em 1840, não obstante o meu propósito ser honesto e as minhas razões terem bases satisfatórias, reconheci, contudo, que me empenhava num *experimentum crucis.* Não há dúvida de que reconheci então ser o processo da Igreja Anglicana o que eu fazia, prova pela qual ela nunca tinha pas-

sado. Não que a interpretação católica dos Artigos não tivesse sido reconhecida, ou pelo menos tolerada, pelos seus redactores e promulgadores; não que não estivesse incluída no ensinamento de Andrewes ou de Beveridge; mas porque nunca tinha sido reconhecida publicamente, ao passo que a interpretação, naquela altura, era protestante e exclusiva. Observo também que, embora o meu *Tract* fosse uma experiência, não era, como eu disse na altura, para «sondar» a opinião. Os acontecimentos demonstraram-no; pois, quando o meu princípio não foi aceite, não voltei atrás mas desisti. Não desempenharia funções numa igreja que não admitisse a minha interpretação dos Artigos. A minha atitude era: «Esta interpretação é-nos necessária e havemos de a conseguir; se contribuir para levar os homens a encararem a Igreja de Roma com menos rancor, tanto melhor.»

Esta era, pois, a segunda tarefa a que me consagrei, embora, ao chegar a Littlemore, outras coisas se interpusessem, impedindo-me de a realizar na altura. Tinha em mente remover todos os obstáculos que se opunham à afirmação do carácter apostólico e católico da doutrina anglicana; afirmar o direito de todos os que dizem abertamente: «A nossa Igreja ensina a fé primitiva dos antigos.» Eu não escondia isto; no *Tract 90* é apresentado como o princípio capital: «É nosso dever, tanto para com a Igreja Católica como para com a nossa, dar às nossas profissões de fé protestantes a interpretação mais católica que elas admitam: não temos deveres para com os seus redactores.» E ainda mais objectivamente digo, na carta de comentário ao *Tract* dirigida ao Dr. Jelf:

> O único aspecto peculiar da causa que eu advogo, se assim se pode chamar, é este: conquanto seja habitual presentemente tomar a *crença pessoal dos redactores* como verdadeira interpretação, eu pretendo tomar como tal *a crença da Igreja Católica.* Ou seja, assim como se diz com frequência que as crianças são regeneradas pelo Baptismo, não na fé dos seus pais, mas na da Igreja, assim também eu diria que os Artigos são tomados, não consoante a interpretação daqueles que os redigiram, mas (até onde o texto o admitir, ou a ambiguidade de vocabulário o exija) no sentido único católico.

Uma terceira iniciativa que eu, claramente, ponderava era a demissão de St. Mary, qualquer que fosse o futuro da questão dos 39 Artigos. E, para começar, pensei numa retirada para Littlemore. Littlemore era parte integrante da paróquia de St. Mary, a 3 ou 5 km de Oxford. Tinha aí construído uma igreja vários anos antes; fui lá passar a Quaresma de 1840 e dediquei-me ao ensino na escola paroquial e ao estudo do canto religioso. Pensava então ter ali uma casa monástica e comprei um terreno com uns quatro hectares que comecei a plantar; mas este grande projecto nunca se realizou. Só menciono isto para mostrar como então eu não pensava, de modo nenhum, em deixar alguma vez a Igreja Anglicana. A confirmação de que, em 1839, pensava em dar mais aquele passo de abandonar St. Mary aparece numa carta que escrevi, em Outubro de 1840, a Keble, o amigo que era mais natural eu consultar sobre semelhante assunto. Dizia o seguinte:

> Há um ano que cresce em mim a sensação de que devo abandonar St. Mary, mas não sou bom juiz no assunto. Não consigo avaliar correctamente as minhas próprias impressões e convicções que estão na base da dificuldade. E, embora o senhor não possa realmente resolver por mim, pode pelo menos ajudar-me de um modo geral e talvez suprir a necessidade de eu me guiar por aquelas impressões e convicções.
>
> Primeiro, é um facto que não conheço os meus paroquianos de Oxford; não tenho consciência de os influenciar e certamente não tenho conhecimento do seu estado espi-

ritual. Não tenho relações pessoais ou pastorais com eles. A muito poucos tive oportunidade de dizer uma palavra religiosa. Qualquer influência que eu exerça sobre eles é precisamente aquela que posso estar a exercer sobre pessoas fora da minha paróquia. Para desculpar-me, costumava dizer a mim próprio que não sou pessoa feita para me dar com eles, mas outros são. Por outro lado, tenho consciência de que, por intermédio da minha posição em St. Mary, exerço de facto uma influência considerável na Universidade, quer sobre os *graduates* quer sobre os *undergraduates*. Parece então, no conjunto, que me sirvo de St. Mary, em detrimento dos seus interesses directos, para objectivos que lhe são estranhos. Estou a converter uma tarefa paroquial numa espécie de cargo universitário.

Julgo poder dizer com verdade que mal iniciei qualquer plano que fosse por causa da minha paróquia; mas todos eles vieram a beneficiar, independentemente da minha vontade, a Universidade. Dei início a ofícios de santos, a serviços quotidianos e às prelecções da capela de Adam de Brome, tudo para os meus paroquianos; mas não vieram assistir. Consequentemente, suprimi as prelecções, pois era naturalmente levado a orientá-las de modo a instruir aqueles que vinham, em vez daqueles que não vinham. Julgo que instituí a comunhão semanal especialmente por causa da Universidade.

A acrescentar a isto, as autoridades da Universidade, oficialmente responsáveis pela maior parte dos auditores dos meus sermões, mostraram desagrado pela minha maneira de pregar. Um dissuade as pessoas de virem; o antigo vice-chanceler ameaça retirar os seus próprios filhos da minha igreja e o actual, tendo tido oportunidade de pregar do meu púlpito na Primavera passada, atacou as doutrinas com as quais em larga medida me identifico. A prova mais evi-

dente do que sentem, aqui, é o boato absurdo, posto agora a correr outra vez: «Não há quem queira assumir as funções de vice-chanceler por causa do puseyismo.»

Mas, além disso, não posso ocultar a mim próprio que a minha pregação não se destinava a defender o sistema religioso admitido de há 300 anos a esta parte e do qual os directores dos *Colleges* são aqui os legítimos defensores. Excluem-me o mais que podem do púlpito da Universidade; e, embora eu nunca pregasse ali qualquer doutrina violenta, procedem acertadamente, na medida em que compreenderam que os meus sermões se destinavam a minar os fundamentos das coisas estabelecidas. Não posso ocultar a mim próprio que o são.

Ninguém negará que a maior parte dos meus sermões versa temas morais e não doutrinais; no entanto, guio o meu auditório para a Igreja primitiva, se quiserem, mas não para a Igreja de Inglaterra. Ora será lícito desencaminhar o espírito dos jovens da religião aceite, no exercício de uma função sagrada, sem autorização e contra a vontade dos seus guias e governantes?

Mas isto não é tudo. Receio bem ter de admitir que, quer queira, quer não, estou a orientá-los para Roma. Primeiro, porque Roma é a única representante da Igreja primitiva, além de nós próprios; na medida, portanto, em que estão a separar-se de uma, estão a ir para a outra. Segundo, porque muitas doutrinas que eu defendia têm maior âmbito, se não único, no sistema romano. Além disso, se, com o decorrer do tempo, tivermos, como é de prever, bispos ou professores heréticos — um mal que, *ipso facto*, corromperia toda a comunidade a que pertencem —, e se (e há sintomas disso neste momento) houver um movimento entre os católicos romanos ingleses para quebrar a aliança de O'Connell com Exeter Hall, então fortes tentações surgirão na cons-

ciência de indivíduos já imbuídos de simpatia intelectual por Roma para se juntarem a ela.

Dizem-me, por outro lado, que estou, quer através dos sermões, quer de outro modo, a exercer em St. Mary uma influência benéfica no nosso futuro clero. Mas não estarei a pensar que vejo mais longe do que eles e que descobri, no decorrer do último ano, que o que eles tanto aprovam tem muitas probabilidades de conduzir a Roma?

Os *argumentos* que publiquei contra Roma parecem-me tão irrefutáveis como sempre, mas os homens seguem as suas simpatias, e não os argumentos; e, se eu próprio sinto tanto a força desta influência que me curvo perante os argumentos, porque é que outros não hão-de curvar-se mais ainda, se nunca admitiram em idêntico grau os argumentos?

Nem posso neutralizar o perigo pregando ou escrevendo contra Roma. Parece-me que já desferi a minha última seta no artigo sobre catolicidade inglesa. Deve acrescentar-se que a própria circunstância de me ter comprometido escrevendo contra Roma produziu o efeito de adormecer os que suspeitavam de mim, o que é doloroso, agora que começo a suspeitar de mim próprio. Falei das minhas dificuldades de ordem geral a Rogers há um ano; não conheço ninguém com uma consciência mais perfeita e justa. A sua primeira ideia foi que eu devia abandonar St. Mary se os meus sentimentos persistissem. Falei-lhe nisso outra vez ultimamente e não se contradisse; apenas mostrou grande relutância em acreditar que tivesse de ser assim.

A opinião de Keble era a favor de eu continuar com o meu benefício eclesiástico, pelo menos por enquanto; o que produziu em mim grande efeito foi ele ter dito: «Deve ter em consideração se o facto de se retirar, quer do cargo pastoral, quer das actividades de escrever, imprimir e editar a favor da causa, não irá provocar uma espécie de escândalo, a menos que agisse com muita prudência. Dir-se-ia: 'Vêem que ele já não pode continuar na Igreja Anglicana, a não ser na simples situação de leigo?' Ou diriam que abandonou por completo a causa. Até encontrar a forma de atenuar, se não de resolver este mal, aconselho-o sem dúvida a ficar.» Respondi o seguinte:

Visto que pensa que *posso* continuar, depreende-se que, dadas as circunstâncias, *devo* fazê-lo. Há muitas razões para isso, desde que se admita que é lícito. As considerações seguintes aproximaram muito os meus sentimentos das suas conclusões.

1. Não penso que tenhamos já avaliado devidamente o que é que a Igreja Inglesa suportará. Sei que é uma experiência arriscada, como experimentar um canhão. No entanto, não devemos aceitar como certo que o metal há-de rebentar durante a operação. A nossa Igreja tem aguentado em várias épocas, para não dizer nesta época, uma grande infusão de verdade católica, sem prejuízo. Quanto ao resultado, ou seja, se este processo não aproximará de Roma toda a Igreja Inglesa como corpo, isso não nos interessa. Tanto quanto sabemos, pode ser o meio providencial de reunificar toda a Igreja, sem novo cisma ou recurso ao livre exame.

Observo aqui, que o que se desejava era o aniquilamento da *catolicidade* da Igreja Anglicana, ou seja a minha *ideia subjectiva* desta Igreja. A explosão não a atingiria aos olhos do mundo, mas faria descobrir o seu carácter pura e essencialmente protestante e faria realmente «saltar o engenheiro com a sua própria mina». E foi esse o resultado. Prosseguia:

2. Dizem que eu suscito simpatias por Roma; Hooker, Taylor, Bull, etc., fazem o mesmo. Os *argumentos* deles

podem ser contra Roma, mas as simpatias que eles suscitam são por Roma, *até onde* Roma defenda verdades que a nossa Igreja não ensina ou impõe. É, portanto, uma questão de *grau* entre mim e os nossos teólogos. Posso, se assim for, ir mais longe; posso suscitar *mais* simpatias; mas estou apenas a conduzir os espíritos na mesma direcção que eles. Estou a fazer precisamente aquilo que todos os nossos doutores sempre têm feito. Em resumo: não sentiria Hooker, se fosse vigário de St. Mary, a mesma dificuldade?

Aqui pode objectar-se que Hooker podia pregar contra Roma e eu não; mas duvido que pudesse ter pregado eficazmente contra a Transubstanciação melhor do que eu, embora nem ele nem eu defendêssemos essa doutrina.

3. O racionalismo é o grande mal do nosso tempo. Não poderia considerar o meu cargo em St. Mary como um lugar para protestar contra ele? Tenho mais certeza de que o espírito protestante a que me oponho conduz à infidelidade do que de que aquele que recomendo conduza a Roma. Quem sabe qual será a situação da Universidade, pelo que respeita a professores de teologia, daqui a uns anos? De qualquer modo, pode estar a aproximar-se uma grande batalha de que o livro de Milman é uma espécie de aviso. Todo o *nosso* tempo pode ser uma batalha contra este espírito. Não poderemos deixar para outra época o *seu próprio* mal — solucionar a questão do romanismo?

Posso acrescentar que, a partir deste momento, passei a ter um vigário em St. Mary que, gradualmente, foi tomando conta do meu trabalho.

Também nesse mesmo ano de 1840, tomei providências para abandonar o *British Critic* em Junho seguinte, o que se efectivou chegada a altura.

Era este o meu estado de espírito aquando da publicação do *Tract 90*, em Fevereiro de 1841. Agia prudentemente, preparando-me para uma eventual retirada de St. Mary, e não tendo a certeza de continuar a dar a minha adesão ao anglicanismo. Mas não me sentia desorientado nem perturbado. Nem a grande comoção produzida pela publicação daquele *Tract* me inquietou, pois tinha previsto a tempestade: no que dizia respeito aos bispos, o *Tract* não tinha sido condenado; esse era o ponto principal e eu dava-lhe extrema importância.

Para ilustrar os meus sentimentos durante esta provação, darei excertos de cartas minhas dirigidas, em diversas ocasiões, a Bowden e a outro amigo, e que estão em meu poder.

1 — 15 de Março. As autoridades, creio eu, acabam de praticar um acto de violência: afirmaram que a minha interpretação dos Artigos é um *subterfúgio*. Não pense que isto me aflige. Veja que não censuram nenhuma *doutrina* e os meus ombros conseguirão suportar a acusação. Se soubesse tudo ou se estivesse aqui, veria que defendi um princípio importante e *devo* sofrer por ele: que os Artigos devem ser interpretados, não de acordo com o sentido que lhe deram os redactores, mas (até onde o texto o permitir) de acordo com o sentido da Igreja Católica.

2 — 25 de Março. Espero bem não dar nenhum passo em falso e que os meus amigos rezem por essa intenção. Se, como diz, há um destino que paira sobre nós, um simples passo em falso pode arruinar tudo. Sinto-me bem e à vontade; mas ainda não saímos do perigo.

3 — 1 de Abril. O Bispo mandou-me dizer, no domingo,

para eu lhe escrever uma carta «*instanter*», o que fiz na segunda-feira; na terça, passou pela imprensa; na quarta, já estava publicada; e hoje, quinta, está em Londres.

Espero que as coisas, agora, estejam a acalmar; e é certo que demos um *grande passo*. Não devo regozijar-me antes de sair do perigo, isto é, antes de saber como é que a carta é recebida em Londres. Sabe, parece-me que vou suspender os *Tracts;* mas verá na carta, embora eu diga *exactamente* o que sinto, que consegui apagar do *meu* lado o efeito da censura. E isto inquieta-me quanto à forma como será recebido em Londres.

Não tenho tido hesitações receosas, nem por cinco minutos, desde o princípio; mas não gosto de me regozijar, não vá acontecer algum mal.

4 — 4 de Abril. A sua carta desta manhã foi motivo de enorme satisfação para mim; e, agrada-me dizê-lo, é confirmada pela opinião de outros. O bispo enviou-me uma mensagem dizendo que a minha carta merecera a sua aprovação sem reservas; e, depois disso, enviou-me uma carta do mesmo teor, mas mais pormenorizada. É-me também extremamente agradável obter semelhante testemunho quanto à verdade substancial e importância do *Tract 90,* como o que tenho recebido de muitos dos meus amigos, daqueles em quem, pela sua cautelosa maneira de pensar, estava menos confiante. Eu próprio nunca tive qualquer receio quanto ao assunto; e confio, realmente, em que o que aconteceu virá a servir a grande causa em que estamos empenhados.

5 — 9 de Maio. Os bispos estão muito desejosos de pôr ponto final no assunto; e eu tenho realmente feito todos os esforços para colaborar com eles, desde que o *Tract* não venha a ser retirado ou condenado.

Por esta altura, vários católicos escreveram-me; respondi a um dos meus correspondentes no mesmo tom:

8 de Abril. Não tem razão para estar surpreendido com a interrupção dos *Tracts*. Não temos qualquer receio quanto a isso, como se a causa que nós consideramos ser a verdade católica pudesse sofrer com isso. Confio em que a minha carta ao bispo tenha produzido o efeito de trazer para o nosso lado a *autoridade* preponderante da Igreja. A interrupção dos *Tracts,* segundo todas as expectativas, não pode de forma alguma acabar com a expansão das opiniões que eles inculcam.

Os *Tracts* não são *suprimidos*. Não fizemos nenhuma concessão de doutrina ou de princípio nem a autoridade os condenou. O bispo apenas disse que um determinado *Tract* era «censurável», sem apresentar razões. Não tenho a mínima intenção de ceder em qualquer ponto que defenda com convicção, e as autoridades da Igreja sabem isso muito bem.

No verão de 1841, encontrava-me em Littlemore sem qualquer embaraço ou inquietação de espírito. Tinha decidido pôr de parte toda a controvérsia e preparei-me para fazer a tradução de Santo Atanásio; mas, entre Julho e Novembro, recebi três golpes que me deitaram abaixo.

1. Ainda pouco me tinha dedicado ao meu trabalho quando voltei a ter problemas. O fantasma viera pela segunda vez. Na história do arianismo encontrei precisamente o mesmo fenómeno, de uma maneira muito mais viva, que já tinha encontrado na do monofisismo. Não tinha notado isso em 1832. Era espantoso que isto, agora, me tivesse ocorrido! Não o havia procurado; estava a ler e a escrever na minha própria linha de estudo, longe das

controvérsias da época, sobre o que se chama «um tema metafísico». Mas via claramente que, na história do arianismo, os arianos puros eram os protestantes, os semiarianos eram os anglicanos e que Roma era agora o que fora então. A verdade estava, não com a *Via Media,* mas com o que se chamava «partido extremista». Como não estou a escrever uma obra de controvérsia, não preciso de desenvolver o argumento; disse qualquer coisa a esse respeito num volume que já citei.

2. Estava a braços com esta nova angústia, quando novo golpe foi desferido contra mim. Os bispos começaram, um após outro, a atacar-me. Era um movimento preciso e determinado. Este era o verdadeiro «*compromisso*»; aquele, sob o qual eu agira quando da primeira aparição do *Tract 90,* tinha ficado em nada. Penso que as palavras que então tinham sido usadas para comigo eram «que talvez dois ou três bispos pudessem julgar necessário dizer alguma coisa nas suas pastorais; mas, nesta altura, já tinham vencido as dificuldades causadas pelo *Tract* e não havia mais ninguém que impusesse o «*compromisso*». Continuaram, deste modo, dirigindo-me acusações durante três anos completos. Considerei o facto como uma condenação; era a única que estava no seu poder. A princípio pensei protestar; mas, desesperado, desisti da ideia.

A 17 de Outubro, escrevi assim a uma amiga: «Suponho que será necessário, de uma maneira ou de outra, reafirmar o *Tract 90;* de outro modo, pareceria, depois das pastorais destes bispos, que foi condenado, o que não se verificou, nem eu tenciono deixar fazer. Desejo ficar calado; mas, se os bispos falarem, falarei também. Se o meu *Tract* fosse condenado, eu não poderia continuar na Igreja, e muitos outros também não; por conseguinte, uma vez que o *não* foi, terei o cuidado de o provar.»

Um dia ou dois mais tarde, a 22 de Outubro, um desconhecido escreveu-me a dizer que os *Tracts for the times* tinham convertido um amigo seu ao catolicismo e a pedir «se eu tinha a bondade de o reconverter». Respondi-lhe:

> Se se verificaram conversões a Roma em consequência dos *Tracts for the Times,* não é a eles que atribuo a culpa, mas àqueles que, em vez de reconhecerem os princípios anglicanos de teologia e organização eclesiástica que contêm, se puseram a combatê-los. Qualquer que seja a influência dos *Tracts,* pequena ou grande, se a nossa Igreja os recusar, podem tornar-se precisamente tão poderosos a favor de Roma como a favor da nossa Igreja, se ela os aceitasse. Se os nossos superiores atacam os *Tracts* ou não dizem nada, se não favorecem nem defendem os princípios que contêm, é evidente que os nossos cristãos podem facilmente convencer-se a renunciar a esses princípios ou a renunciar à Igreja. Se este estado de coisas continuar, profetizo, tristemente, não uma ou duas, mas muitas defecções a favor da Igreja de Roma.

Dois anos mais tarde, fazendo a retrospectiva do que se tinha passado, escrevi: «Não havia conversões a Roma antes da condenação do n.º 90.»

3. Como se tudo isto não bastasse, surgiu o problema do bispado de Jerusalém; com uma breve referência a este assunto, vou terminar.

Julgo que tenho razão em dizer que há muito tempo que a corte prussiana desejava introduzir o episcopado na nova religião evangélica, destinado, naquele país, a reunir as comunidades luterana e calvinista. Até me parece que ouvi falar do projecto quando estive em Roma, em 1833, no palácio do ministro prussiano Bunsen, que nos recebeu, aos meus amigos e a mim, com a amabilidade que dispensava a todos os visitantes ingleses.

A ideia do episcopado, como o rei prussiano a entendia, era, suponho eu, muito diferente daquela que ensinava a escola tractariana; mas, no entanto, suponho também que os principais chefes desta escola teriam visto com satisfação a adopção de semelhante medida na Prússia, se fosse realizada sem comprometer os princípios necessários para a existência de uma igreja. Por altura da publicação do *Tract 90,* Bunsen e o então arcebispo de Cantuária preparavam a execução deste projecto, nomeando e sagrando um bispo para Jerusalém. Jerusalém, segundo parecia, era considerado um local seguro para a experiência; era demasiado longe da Prússia para poder despertar susceptibilidades de qualquer partido interno; se o projecto falhasse, falhava sem prejuízo para ninguém; se fosse bem sucedido, dava ao protestantismo um *status* no Oriente que, em associação com os grupos monofisita ou jacobita e nestoriano, seria um instrumento político para a Inglaterra, paralelo àquele que a Rússia possuía na Igreja Grega e a França na Igreja Latina.

Consequentemente, em Julho de 1841, preocupado com a dificuldade anglicana sobre a questão da catolicidade, falei assim do projecto de Jerusalém num artigo do *British Critic:* «Quando os nossos pensamentos se dirigem para o Oriente, em vez de recordarmos que há igrejas cristãs ali, deixamos os russos cuidarem dos gregos e os franceses cuidarem dos romanos e contentamo-nos em erigir uma igreja protestante em Jerusalém, ou em ajudar os judeus a reconstruir o seu templo, ou tornamo-nos os protectores augustos dos nestorianos, monofisitas e demais herejes de que temos ouvido falar, ou ligamo-nos aos muçulmanos contra os gregos e romanos reunidos».

Não pretendo, decorrido tanto tempo, fazer um relato completo, exacto e pormenorizado desta medida. Direi apenas que no acto do Parlamento datado de 5 de Outubro de 1841 (se a cópia de onde faço a citação contém o texto tal como foi aprovado pelas Câmaras) existe uma cláusula para a sagração de

«súbditos britânicos, ou súbditos ou cidadãos de qualquer estado estrangeiro, destinados a serem bispos em qualquer país estrangeiro, quer esses súbditos ou cidadãos estrangeiros sejam ou não súbditos ou cidadãos do país em que vão actuar [...] sem se exigir deles, quando forem súbditos ou cidadãos de qualquer reino ou estado estrangeiro, a prestação dos juramentos de fidelidade e de supremacia nem o juramento de obediência devido ao arcebispo que ocupar o cargo» e também «que esse bispo ou bispos, assim sagrados, poderão, dentro dos limites que oportunamente forem indicados por Sua Majestade, de tempos a tempos, para o efeito, exercer, nesses países estrangeiros, jurisdição espiritual sobre os ministros das congregações britânicas da Igreja Unida da Inglaterra e da Irlanda e sobre *aquelas outras* congregações *protestantes* que desejem colocar-se sob a sua autoridade».

Ora, precisamente na altura em que os bispos anglicanos me dirigiam as suas censuras por eu admitir uma aproximação com a Igreja Católica, sem ultrapassar limites que eu achava permitidos pelos formulários anglicanos, estavam eles, por outro lado, a confraternizar, activa ou tacitamente, com grupos de protestantes e a permitir-lhes que ficassem sob a jurisdição de um bispo anglicano, sem exigirem qualquer renúncia aos seus erros ou consideração pela recepção válida do baptismo e confirmação. E ao mesmo tempo havia boas razões para se supor que o bispo em questão se destinava a fazer conversões entre os gregos ortodoxos e os grupos orientais cismáticos, graças à influência da Inglaterra.

Foi este o terceiro golpe, que acabou por reduzir a estilhaços a minha fé na Igreja Anglicana. Aquela Igreja não só estava a impedir qualquer simpatia ou concordância com a Igreja de Roma, mas também a favorecer de facto uma intercomunhão com a Prússia protestante e com os herejes orientais. A Igreja Anglicana poderia possuir a sucessão apostólica, tal como os monofisitas; mas estes actos que estavam a verificar-se levavam-me

a suspeitar muito seriamente, não que ela em breve deixasse de ser uma igreja, mas que, desde o século XVI, nunca o fora. A 12 de Outubro, escrevi assim a Bowden:

> Não temos um único anglicano em Jerusalém; vamos enviar um bispo para *fazer* uma comunhão, não para governar o nosso próprio povo! Depois, a desculpa é que há ali judeus convertidos ao anglicanismo que precisam de um bispo; disseram-me que não chegam a ser meia dúzia. Mas para *eles* o bispo é enviado e para eles é um bispo da *circuncisão* [julgo que ele era um judeu convertido que se ufanava da sua ascendência judaica], contra o que diz a Epístola aos Gálatas, ou perto disso. Finalmente, por causa da Prússia, ele vai tomar à sua guarda todos os protestantes estrangeiros que vierem. E as vantagens políticas serão tão grandes, por causa da influência da Inglaterra, que não há dúvida de que *virão* mesmo. Deverão assinar a Confissão de Augsburgo, mas nada prova que perfilhem a doutrina da regeneração pelo baptismo [30].
>
> Quanto a mim, não farei nada publicamente, a não ser que seja a minha assinatura num protesto; penso que seria despropositado da *minha* parte agitar a questão, tendo sido de certo modo reduzido ao silêncio. Mas o arcebispo está realmente a realizar um acto muito grave, de que não podemos prever as consequências.

Redigi de facto um protesto solene e enviei-o ao arcebispo de Cantuária e também ao meu próprio bispo, com a seguinte carta:

> Parece que nunca escrevo a Vossa Excelência Reverendíssima sem lhe causar desgosto e sei que o meu assunto presente não diz especialmente respeito a Vossa Excelência Reverendíssima; contudo, depois de muito pensar com inquietação, apresento o protesto incluso.
>
> Vossa Excelência Reverendíssima notará que não estou a pedir que seja acusada recepção oficialmente, a não ser que o julgue conveniente. Tomo esta atitude muito séria em obediência ao meu sentido do dever.
>
> Se a Igreja Inglesa está prestes a tomar um novo rumo e a assumir um novo aspecto, será mais agradável para mim, no futuro, pensar que não suportei um acontecimento tão grave sem apresentar o meu testemunho contra ele.
>
> Seja-me permitido dizer que só pressagio males se, sob qualquer aspecto, prejudicarmos o nosso direito ao título de ramo da Igreja Apostólica. Aquele artigo do Credo, julgo quase desnecessário recordar a Vossa Excelência Reverendíssima, tem tal força de obrigatoriedade que se nós não o reivindicarmos e usarmos, *outros* o usarão no seu próprio interesse e contra nós. Aqueles que aprenderem, quer por meio de documentos ou de medidas adoptadas, quer por declarações, ou por actos de pessoas com autoridade, que a nossa comunhão não é um ramo da Igreja Una, prevejo com muita pena que serão levados a procurar essa Igreja em qualquer outro lugar.
>
> É para mim causa de grande desânimo verificar, pelo que a Igreja declarou ultimamente sobre o tema das opiniões que eu e outros defendemos, que aquelas opiniões não só não são *sancionadas* (eu não peço isso), como nem sequer são *toleradas*.
>
> Espero sinceramente que Vossa Excelência Reverendíssima perdoe a minha liberdade ao falar-lhe deste modo dalguns dos membros do corpo episcopal e arquiepiscopal. Com os melhores sentimentos de respeitosa dedicação a Vossa Excelência Reverendíssima.
>
> Sou, etc. ...

Protesto:

Considerando que a Igreja de Inglaterra reivindica a fidelidade dos crentes católicos exclusivamente em virtude da sua própria reivindicação de ser considerada um ramo da Igreja Católica;

Considerando que o reconhecimento de heresia, tanto indirecto como directo, acaba por destruir essa reivindicação no caso de qualquer comunidade religiosa;

Considerando que admitir na comunidade aqueles que se conservam na heresia sem renúncia formal dos seus erros constitui em grande medida aceitação da mesma;

Considerando que o luteranismo e o calvinismo são heresias, contrárias à Escritura, surgidas há três séculos e condenadas tanto pelo Oriente como pelo Ocidente;

Considerando ser conhecido o facto de que o Reverendíssimo Arcebispo Primaz e outros prelados da nossa Igreja sagraram um bispo com o objectivo de exercer jurisdição espiritual no Oriente sobre comunidades protestantes, ou seja luteranas e calvinistas (de acordo com as cláusulas de uma lei, aprovada na última sessão do Parlamento para emenda de outra, aprovada no 26.º ano de reinado de Sua Majestade o Rei Jorge III, intitulada «Acto para conferir poderes ao arcebispo de Cantuária ou ao arcebispo de York em exercício, para sagrar para a função episcopal súbditos ou cidadãos de países estranhos aos domínios de Sua Majestade»), concedendo simultaneamente dispensa, não em casos particulares ou acidentalmente, mas por princípio e universalmente, de qualquer abjuração de erro por parte dessas comunidades e de qualquer reconciliação com a Igreja por parte do bispo que as dirige, dando-se assim uma espécie de reconhecimento formal às doutrinas que essas comunidades professam;

E considerando que as dioceses da Inglaterra estão unidas por uma intercomunhão tão estreita que aquilo que é feito por uma autoridade numa delas logo afecta as restantes;

Ponderados todos estes pontos, o signatário, presbítero da Igreja Inglesa e vigário de St. Mary, em Oxford, para alívio da sua consciência, vem por este meio lavrar o seu protesto solene contra os referidos actos, que rejeita por afastarem a nossa Igreja das suas bases actuais e por contribuírem para a sua desorganização.

11 de Novembro de 1841

John Henry Newman.

Analisando retrospectivamente, passados dois anos, os actos acima mencionados e outros praticados pelas autoridades eclesiásticas anglicanas, observei: «Muitos homens podiam ter defendido uma teoria abstracta sobre a Igreja Católica a que fosse difícil adaptar a Anglicana — podiam ter admitido uma suspeita, ou até dúvidas dolorosas quanto a esta última —, mas nunca teriam sido impelidos a avançar, se os nossos dirigentes tivessem conservado a atitude calma de tempos anteriores; mas o desenvolvimento actual de uma heterodoxia viva e enérgica autentica e efectiva essas dúvidas. Foram os recentes discursos e actos das autoridades, que haviam sido, durante tanto tempo, tolerantes para com os erros protestantes, que deram às interrogações e às teorias a sua força e o seu poder incisivo.»

Quanto ao projecto do bispado de Jerusalém, nunca soube que dele tivesse resultado bem ou mal, a não ser o que me fez, considerado por muitos como uma grande infelicidade e por mim como uma das maiores graças: conduziu-me ao princípio do fim.

CAPÍTULO IV

HISTÓRIA DAS MINHAS CONVICÇÕES RELIGIOSAS DE 1841 A 1845

1

A partir do fim de 1841, caí ao leito de morte no que respeita à minha qualidade de membro da Igreja Anglicana, embora na altura só pouco a pouco tenha tomado consciência disso. Inicio o que tenho a dizer com esta observação a fim de justificar o tom da parte que resta da minha narrativa. Um leito de morte quase não tem história; é um declínio fastidioso, com épocas de melhoras e épocas de recaída; uma vez que o fim está à vista e é aquilo a que se chama questão de tempo, pouco pode interessar ao leitor, especialmente se tiver bom coração. Além disso é uma época em que as portas estão fechadas e as cortinas corridas e em que o doente se torna indiferente e incapaz de observar as fases da sua doença. Eu encontrava-me nestas circunstâncias, tirando que não me deixavam morrer em paz, e que os amigos (que ainda tinham todo o direito de me visitarem) e o mundo exterior (que o não tinha) faziam uma espécie de história desses últimos quatro anos. Em consequência, a minha narrativa terá, pois, de ser em grande parte documental, visto que não posso confiar na minha memória, salvo em determinados pormenores de afirmação ou negação. Vieram-me parar às mãos cartas que escrevi a amigos falecidos de então para cá; outras foram-me amavelmente facultadas para este efeito; e possuo rascunhos e

outras notas que tomei, embora não disponha de qualquer memorando estritamente pessoal ou contínuo para consultar e, infelizmente, se tenham extraviado alguns papéis valiosos.

Abordarei primeiro a minha posição moral. Era a seguinte: 1) tinha abandonado o meu lugar no Movimento por meio da carta ao bispo de Oxford, na Primavera de 1841; mas, 2) não podia desistir dos meus deveres para com muitas e variadas pessoas que nele tinham sido mais ou menos introduzidas por mim; 3) esperava ou tencionava reduzir-me gradualmente ao laicado; 4) nunca pensei em deixar a Igreja Anglicana; 5) não podia desempenhar funções de serviço, se não me deixassem defender a interpretação católica dos Artigos; 6) não podia passar-me para Roma enquanto esta tolerasse honras à Virgem Maria e aos santos, o que eu considerava, na minha consciência, como incompatível com a glória suprema, e intransmissível, do único Infinito e Eterno; 7) desejava uma união com Roma sob condições de igreja com igreja; 8) chamava a Littlemore a minha Torres Vedras [31] e pensava que um dia poderíamos avançar de novo pela Igreja Anglicana adentro, tal como havíamos sido forçados a retirar; 9) travei com todas as minhas forças as pessoas que pretendiam passar-se para Roma.

Travava essas pessoas por três ou quatro razões: 1) porque o que eu próprio não podia fazer em consciência não podia tolerar que outros fizessem; 2) porque pensava que, em vários casos, estavam a agir num estado de excitação; 3) porque eu tinha deveres para com o meu bispo e para com a Igreja Anglicana; 4) em alguns casos, porque os seus pais ou superiores mos haviam confiado directamente.

Era essa a maneira como encarava o meu dever, desde o fim de 1841, até à minha demissão de St. Mary, no Outono de 1843. Passo agora a relatar como, durante esse tempo, via a situação da controvérsia entre as Igrejas.

Logo que vi o ponto fraco do argumento anglicano, na sequência das minhas leituras do Verão de 1839, comecei a procurar, como disse, um terreno susceptível de me fornecer a base de controvérsia de que eu precisava. A dificuldade em questão tinha afectado a minha maneira de encarar, tanto a Igreja primitiva como a catolicidade; pois, ao mesmo tempo que a história de S. Leão me mostrava que o consenso deliberado e eventual do grande corpo da Igreja ratificava uma decisão doutrinal como parte integrante da verdade revelada, também mostrava que a norma da antiguidade não fora infringida, embora uma doutrina não tivesse sido reconhecida publicamente como revelada senão séculos depois da época dos Apóstolos. Assim, considerando que a Igreja é una, santa, católica e apostólica, eu não podia provar que a comunidade anglicana fazia parte integrante da Igreja una, baseando-me no facto de o seu ensinamento ser apostólico ou católico, sem concluir a favor do que comummente se chamam corrupções romanas; e não podia defender a nossa separação de Roma e da sua fé sem utilizar argumentos prejudiciais àquelas grandes doutrinas respeitantes a Nosso Senhor, que são o próprio fundamento da religião cristã. A *Via Media* era uma ideia impossível; era aquilo a que eu tinha chamado «andar a pé coxinho»; e tornava-se necessário, para manter o meu antigo ponto fulcral da controvérsia, ir mais longe, de uma maneira ou de outra.

Consequentemente, abandonei esse terreno e tomei outro. Renunciei deliberadamente ao velho argumento por ser insustentável; embora não o fizesse de repente, fui ficando cada vez mais convencido do estado do problema. O bispado de Jerusalém era a condenação final da velha teoria da *Via Media;* se o seu estabelecimento não conseguiu mais nada, pelo menos demoliu o carácter sagrado dos direitos diocesanos. Se a Inglaterra podia estar na Palestina, Roma podia estar na Inglaterra. Mas o peso desta questão sobre a controvérsia, como mostrei no capítulo anterior, era muito mais sério do que este ponto técnico. Desde essa

altura, para mim a Igreja Anglicana ou não era uma parte normal daquela Igreja una à qual haviam sido feitas promessas, ou, pelo menos, era-o num estado anormal; e desde essa altura declarei claramente, como fiz no meu protesto e na carta ao bispo de Oxford, que a Igreja em que me encontrava não tinha direito sobre mim, a não ser sob condição de fazer parte da verdadeira comunhão católica, e que essa condição teria de ser sempre considerada como uma questão prática, e também nitidamente comprovada. Tudo isto não contradiz o que afirmei acima, que nessa altura não pensava em deixar a Igreja Anglicana, porque sentia algumas das antigas objecções contra Roma com tanta força como anteriormente. Não tinha o direito nem a liberdade de agir contra a minha consciência. Essa era uma norma mais forte do que qualquer argumento sobre as *notas* da Igreja.

Nestas circunstâncias, busquei protecção na nota de santidade, com a intenção de mostrar que possuíamos pelo menos uma das notas essenciais tão inteiramente como a Igreja de Roma; ou pelo menos, sem fazer comparações, que a possuíamos de maneira suficiente para podermos aceitar a nossa posição e fornecer prova cabal e direcção clara em matéria de dever prático. Tínhamos a nota da vida, não qualquer género de vida, não aquela que apenas pode provir da natureza, mas uma vida cristã sobrenatural que apenas podia vir directamente do alto. Assim, no artigo do *British Critic*, a que tantas vezes me referi, de Janeiro de 1840 (antes do *Tract 90*), disse da Igreja Anglicana: «Ela tem a nota da possessão, a nota da liberdade em relação a partidos, a nota da vida — uma vida forte e vigorosa; tem origem antiga, uma continuidade ininterrupta e concordância de doutrina com a Igreja antiga.» Passo depois a falar da santidade: «Por muito que os católicos romanos nos acusem actualmente de cismáticos, não nos poderiam resistir se a comunhão anglicana possuísse apenas aquela nota da Igreja: a santidade. A Igreja da época (século IV) não podia resistir a Melécio; os seus inimigos foram praticamente subjugados por ele, pela sua humildade e santidade, que enterneciam as piores invejas. E prossigo: «Quase ficamos contentes em dizer aos Romanos que não nos considerem ainda como um ramo da Igreja Católica, embora o sejamos, até lhe possuirmos as características, contanto que, quando isso suceder, consintam então em nos reconhecer como tal», etc. Assim cheguei, no artigo, a um ataque cerrado aos católicos ingleses pela sua carência no que se refere a esta nota da santidade, uma boa parte do qual já citei noutro lugar. É aí que falo do muito que me escandalizava a sua conduta na controvérsia política e social. E esta era uma segunda razão por que eu voltava à nota da santidade: poupava-me a dificuldade de atacar as doutrinas da Igreja Romana, ou até mesmo de ter de considerar as suas crenças populares, trazendo-me para um campo em que eu estava convencido de não poder enganar-me, pois que guia poderemos nós ter mais elevado, na teoria e na prática, do que a consciência do bem e do mal, da verdade e da falsidade, e do que o sentimento da honestidade, da lógica e da nobreza com que o Criador dotou a nossa natureza original? Portanto, sentia não poder enganar-me ao atacar o que supunha ser um facto: a falta de escrúpulos, a falsidade e o espírito intriguista dos agentes e representantes de Roma.

Esta referência à santidade como a verdadeira prova de uma igreja foi firmemente tomada em consideração no que escrevi relativamente ao *Tract 90*. Escrevi na introdução:

> Um escritor não deve tomar o partido de impor as opiniões ou tendências de uma escola a outra; as modificações religiosas devem resultar da acção de todo o corpo. Não pode obter-se qualquer proveito de uma mudança que não seja o desenvolvimento de sentimentos que brotem livre e calmamente no seio desse corpo religioso. Toda a mudança em religião deve ser «acompanhada de profundo arrependimento; as modificações» devem ser «alimentadas por um

amor mútuo; não podemos chegar a acordo sem uma influência sobrenatural»; devemos dirigir-nos «juntos a Deus para que Ele faça por nós aquilo que não podemos fazer por nós próprios».

Na carta ao bispo escrevi:

«Tenho evitado a tentação de examinar as diferenças que separam as Igrejas estrangeiras e nós, com vista a aplaná-las.» (Queria eu dizer, a título de negociações, conferências, agitação, ou algo semelhante.) «A nós compete-nos tornarmo-nos mais santos, mais desinteressados, mais primitivos, mais merecedores da nossa vocação sublime. Estar ansioso por uma conciliação de diferenças é começar pelo fim. As reconciliações políticas são apenas externas, ocas e enganadoras. E enquanto os católicos romanos não renunciarem aos esforços políticos e não manifestarem nas suas decisões públicas a luz da santidade e da verdade, a guerra perpétua é a nossa única perspectiva.»

De acordo com esta teoria, um corpo religioso faz parte da Igreja una católica e apostólica se possuir a sucessão e o credo dos Apóstolos, com a nota da santidade de vida; e há muito, num ponto de vista como este, capaz de atrair o bom senso directo e os hábitos práticos de um inglês. Contudo, com os acontecimentos resultantes do *Tract 90,* desci a minha teoria para um nível mais baixo. Pois que poderia eu dizer para me defender quando os bispos e os membros da minha Igreja não só não admitiam, mas até rejeitavam e procuravam expulsar da sua comunidade todos os que defendessem a doutrina católica primitiva? Depois das pastorais dos bispos? Depois da «abominação de Jerusalém?» * Bem, mas poderia dizer-se que nós, apesar de tudo, não éramos um nada: não podíamos ser considerados como se nunca tivéssemos pertencido a uma igreja; éramos «Samaria». Foi este, pois, o nível mais baixo em que me coloquei, eu e todos os que sentiam como eu, no fim de 1841.

Dar relevo a este ponto de vista foi o objectivo dos meus quatro sermões pregados em St. Mary em Dezembro daquele ano. Até então não falara no púlpito dos acontecimentos emocionantes da época **; nesta altura fi-lo. Fi-lo porque o momento era de urgência; havia uma grande perturbação de espírito entre nós, em consequência desses mesmos acontecimentos que me tinham perturbado a mim. Uma inquietação especial, muito evidente, que então me assaltava: o que era «alimento para um homem era veneno para outro». Tinha mesmo dito do *Tract 90:* «Foi dirigido a uma camada de pessoas e tem sido utilizado e comentado por outra.» Agora ainda era mais verdade que, fosse o que fosse que eu escrevesse ao serviço daqueles que sabia estarem com problemas espirituais, tornar-se-ia, por um lado, motivo de suspeita e de calúnia na boca dos meus adversários e, por outro lado, causa de angústia e de surpresa para aqueles que não tinham quaisquer dificuldades de fé. Consequentemente, quando publiquei estes quatro sermões, no fim de 1843, fiz uma introdução para recomendar a quem não precisasse que os não lesse. Mas, na verdade, a condenação virtual do *Tract 90* num momento em que as dificuldades pareciam aplanadas constituiu enorme desilusão e provação. Também o meu protesto contra o bispado de Jerusalém foi inevitavelmente causa de excitação para muitos; mas acalmou-os também, pois o facto de ser um protesto deu alívio à sua impaciência. Reacção semelhante se deu com os quatro sermões que mencionei, pois, embora essas pessoas reconhe-

* Mateus, XXIV, 15.
** V. nota C: «Sermão sobre a Sabedoria e a Inocência.»

cessem livremente o grande escândalo implícito nos recentes actos episcopais, podia ao mesmo tempo dizer-se que conferiam às desordens e necessidades múltiplas da Igreja Anglicana uma espécie de lugar na economia da Revelação; situavam-se intelectualmente na controvérsia; concediam-lhe a dignidade de um grande princípio, a adoptar e a utilizar pelos espíritos perturbados — um princípio que poderia ensiná-los a reconhecer a sua própria coerência e a reconciliarem-se consigo próprios e que poderia absorver e, em certa medida, suprimir relutâncias, descontentamentos, receios e interrogações, e abrir o caminho a pensamentos humildes, gratos e tranquilos — e foi este, certamente, o efeito que produziu em mim.

A questão posta nestes sermões é que, apesar do carácter rígido da lei judaica, da força formal e literal dos seus preceitos e do cisma manifesto, para abreviar a questão, das dez tribos, os Judeus eram de facto ainda reconhecidos como um povo pela misericórdia divina — que lhes enviou os grandes profetas Elias e Eliseu com a missão de lhes pregar e de os trazer ao Senhor, sem os obrigar à reconciliação com a raça de David e com os sacerdotes de Aarão, ou a subir a Jerusalém para orar. Não eram da Igreja, mas tinham acesso à graça e à esperança de serem aceites pelo seu Criador. Tudo isto podia-se aplicar directamente à Igreja Anglicana. Não era muito claro se, naquelas circunstâncias, uma pessoa podia ou não assumir ou exercer funções ministeriais (embora deva recordar-se que a Inglaterra possuía o sacerdócio apostólico, enquanto Israel não tinha nenhum), mas era pelo menos evidente que não havia qualquer motivo para um anglicano trocar a sua Igreja por Roma, ainda que não acreditasse que a sua fizesse parte da única Igreja verdadeira. E pela razão seguinte: por ser um facto que o reino de Israel havia sido excluído do Templo; no entanto, nunca aos seus súbditos, colectiva ou individualmente, nem às multidões do monte Carmelo, nem à mulher xunamita e sua família, embora lhes tivesse sido

dado presenciar milagres, foi dada ordem para se separarem do seu próprio povo e submeterem-se a Judá *.

Os sinais de uma presença e de uma vida divinas na Igreja Anglicana eram suficientes para provar a sua participação real na Aliança, ou pelo menos que estava a beneficiar de graças extraordinárias, mesmo fora da Aliança. Contudo, é evidente que uma teoria como esta não só baixava o seu nível, sob o ponto de vista religioso, mas também enfraquecia a sua base de controvérsia. A sua própria novidade tornava esta teoria suspeita; e não havia garantia de que o processo de rebaixamento não continuasse e que não pudesse terminar num afundamento. Na verdade, para muitas pessoas, dizer que a Inglaterra não tinha razão era o mesmo que dizer que Roma tinha razão; e não havia raciocínio ético ou casuístico capaz de dominar, nesses casos, o argumento da prescrição e da autoridade. A esta objecção, feita ao meu novo ensinamento, podia apenas responder que não fora eu quem criara as minhas circunstâncias. Reconheci inteiramente a força e a eficácia da autêntica teoria anglicana e que era quase à prova dos polemistas de Roma; mas ainda tinha, como Aquiles, um ponto vulnerável, que S. Leão me tinha feito descobrir e que não podia deixar de considerar; que, se não fosse uma questão de facto, a teoria seria na verdade grande; seria mesmo irresistível, se realmente fosse verdadeira. Quando me tornei católico, o director do *Christian Observer*, Wilkes, que a princípio me tinha acusado, com grande indignação minha, de tender para Roma, escreveu-me a perguntar qual dos dois tinha razão, se ele ou eu. Respondi-lhe numa carta, que parcialmente incluo aqui,

* Como não estou a escrever em estilo de controvérsia, observarei aqui apenas, sobre este argumento, que existe uma grande diferença entre uma ordem que pressupõe condições físicas, materiais e políticas, e uma ordem moral. Ir a Jerusalém dizia respeito ao corpo, e não à alma.

como que a despedir-me dessa grande teoria, tão atraente de contemplar, tão difícil de provar e tão impossível de aplicar.

> 8 de Novembro de 1845. Nem por sombras penso hoje mais do que então que os princípios anglicanos, que eu advogava na altura que referiu, conduzem as pessoas à Igreja de Roma. Se tivesse de especificar o que entendo por «princípios anglicanos», diria, por exemplo, que é o considerar a *antiguidade*, e não a *Igreja actual*, como oráculo de verdade e o afirmar que a *sucessão apostólica* é uma garantia suficiente de graça sacramental *sem a união com a Igreja Cristã de todo o mundo*. Continuo a achar estes os fundamentos mais firmes e mais sólidos contra Roma — contanto que *possam ser defendidos* [como verdades ou factos]. *Têm* sido, de facto, defendidos por muitos e são muito mais difíceis de refutar por Roma do que os de qualquer outra comunidade religiosa.
>
> Pela minha parte, verifiquei que *não podia* defendê-los. Abandonei-os. Desde o momento em que comecei a suspeitar da sua segurança, deixei de os apresentar. Quando estava quase seguro da sua fraqueza, demiti-me do meu benefício eclesiástico. Quando fiquei absolutamente convencido de que a Igreja de Roma era a única Igreja verdadeira, entrei para ela.
>
> Sempre senti que a teologia do bispo Bull era a única teologia em que a Igreja Anglicana se podia apoiar. Senti que a oposição à Igreja de Roma *fazia parte* daquela teologia; e que aquele que não podia protestar contra a Igreja de Roma não era um teólogo autêntico da Igreja Anglicana. Nunca disse, nem procurei dizer, que uma pessoa com funções na Igreja Anglicana, fosse bispo ou pessoa com qualquer incumbência, pudesse adoptar outra posição que não fosse de hostilidade à Igreja de Roma.

A *Via Media* desapareceu então para sempre, e uma teoria feita expressamente para a ocasião tomou o seu lugar. Estava satisfeito com o meu novo ponto de vista. Escrevi a um amigo íntimo, Samuel F. Wood, a 13 de Dezembro de 1841:

> Penso que concordará, *Carissime*, que eu não minimizo a força dos sentimentos que impelem alguém [para Roma], e contudo sinto-me (creio eu) suficientemente esclarecido quanto ao meu dever de permanecer onde estou; na verdade, muito mais esclarecido do que estava algum tempo atrás. Se não é presunção dizer, tenho ... uma ideia muito mais definida da presença interior de Cristo em nós pelos sacramentos, tal como nos foi prometida, agora que as notas exteriores estão suprimidas. E contento-me em estar com Moisés no deserto, ou com Elias excomungado do Templo. Digo-o servindo-me de comparações extremas.

Eu tinha amigos no Partido Apostólico Moderado, precisamente em razão do tom geral, tão moderado e anglicano que adoptara em tempos passados. Tinham aderido ao *Tract 90*, em parte pela confiança que tinham em mim e certamente por generosidade e bondade, e por isso tinham compartilhado um opróbrio que não lhes pertencia. Pois esses amigos ficaram naturalmente surpreendidos e ofendidos por esta linha de argumentação nova e, ao que lhes parecia, tomada de ânimo leve, que lançava a confusão em toda a controvérsia, ridicularizava os meus princípios anteriores e, em seu entender, substituía por uma espécie de autocontemplação metodista, especialmente avessa à minha maneira de ser e às minhas convicções passadas, os critérios simples e honestos de uma missão divina da Igreja Anglicana como eram comummente aceites. Perguntavam até onde eu iria; e ficaram ainda mais inquietos quando persisti em considerar a condenação do *Tract 90* pelo público e pelos bispos como coisa muito séria,

ou quando emiti o que eles consideravam alusões misteriosas às «eventualidades», e não disse simplesmente «nasci anglicano e hei-de morrer anglicano». Um dos meus amigos íntimos, Church, que se encontrava no campo no Natal de 1841-1842, relatou-me os sentimentos que dominavam a meu respeito; e o que eu sentia perante isso transparece da seguinte carta em que lhe respondi:

Oriel, 24 de Dezembro de 1841.

Carissime: não pode supor como me entristeceu o que me contou de Moberly. Ao considerar os decretos de Trento como iniquidades, ele tanto impede a união das igrejas como as conversões individuais. Para dizer a verdade, nunca examinei esses decretos sob esse ponto de vista, e não tenho opinião formada, o que é muito diferente de ter uma opinião deliberadamente hostil. Ele não poderia dizer *quais* são esses decretos? Suponho que o da Transubstanciação é um deles. Charles Marriott, embora naturalmente prefira que isso não se repita *, não sente escrúpulos nesse sentido. Eu não me sinto esclarecido a esse respeito. O Moberly deve lembrar-se que o Palmer [de Worcester] pensa que se pode dar a todos esses decretos uma interpretação católica. Pela minha parte, vejo apenas que há nos Padres muitíssimo mais coisas contra o nosso próprio estado de separação da cristandade do que contra os decretos tridentinos.

A única palavra minha que possa ter surpreendido, tanto quanto me lembro, é esta: se a nossa Igreja se comprometesse com a heresia, haveria pessoas a reconhecerem *mais depressa* Roma como a verdadeira Igreja do que a acreditarem não haver Igreja em parte nenhuma; e por isso aceitariam pela fé o que de outro modo não poderiam admitir. Suponho que não ajudaria insistir junto de Moberly no facto de não haver perigo imediato. É claro que nunca se pode responder pelos indivíduos; mas eu não teria boa opinião de um homem que, por qualquer acto dos bispos, deixasse subitamente a Igreja. Ora, tendo em conta que o clero está realmente a fazer progressos, e que esta altercação até os faz ler os *Tracts*, não será de esperar que, dentro de sete anos, estejamos todos em melhor estado de espírito para julgar estes assuntos? Então poderemos entregá-los, entretanto, à vontade da Providência? *Não posso* acreditar que isto fosse obra do homem; Deus tem um direito à sua própria obra para fazer dela o que quiser. Não será de tentar deixá-la nas Suas mãos e conformarmo-nos?

Se souber alguma coisa sobre Barter que o leve a pensar que posso ajudá-lo com uma carta, diga-me. A verdade é esta; os nossos bons amigos não lêem os Padres; dão-nos a sua adesão quando a coisa é de simples bom senso, mas quando os Padres e nós *ultrapassamos* o seu bom senso ficam terrivelmente chocados.

O bispo de Londres afastou um homem por defender:

1. A existência, em certo sentido, de um sacrifício na Eucaristia;
2. A Presença Real;
3. Que há uma graça na Ordenação *.

Teremos a certeza de que os bispos não imporão algumas declarações rigorosas de fé? É isso o que Moberly

* Tal como as coisas agora se apresentam, julgo que não teria levantado objecções a que a sua opinião fosse conhecida por todos.

* Não posso provar hoje o facto, passado tanto tempo; mas não me parece mal citar aqui a passagem onde é feita a referência, uma vez que não estou a atribuir ao bispo coisas que o mundo possa considerar desonrosas, mas, pelo contrário, uma atitude a que um vasto sector religioso daria aprovação.

receia? Aceitá-las-ia o bispo de Oxford? Nesse caso, eu seria levado ao refúgio dos destituídos [Littlemore]. Mas prometo a Moberly que farei o possível por capturar todas as pessoas perigosas e mantê-las ali em reclusão.

Dia de Natal de 1841. Sonhei toda a noite com Moberly. Não serão capazes de ver, ele e os seus pares, que é insensato, injusto e precipitado perguntar aos outros o que fariam em circunstâncias que não se verificaram e podem nunca chegar a verificar-se? Para quê causar receio, suspeita e desunião no próprio campo com coisas que existem simplesmente *em potência?* Apesar de naturais e extremamente amáveis, as cartas de Barter e de outro amigo causaram, segundo creio, grande prejuízo. Falo muito sinceramente quando digo que há coisas que nem ponderei nem desejo ponderar; mas, se me perguntarem por elas dez vezes, acabo por começar a ponderá-las.

Moberly certamente não queria dizer que *nada* poderia separar um homem da Igreja Anglicana, mesmo se, por exemplo, defendesse o socinianismo, ou só admitisse a Sagrada Eucaristia num sentido sociniano. No entanto, ele diria que não estava *certo* ponderar essas coisas.

Além disso, o nosso caso é diferente do de Ken. Sem falar do tristíssimo século passado, que nos forçou a partir de um nível muito baixo e nos deixou muito menos a perder do que a um clérigo do século XVII, agora trata-se de uma questão de *doutrina,* enquanto, para ele, era uma questão de disciplina.

Se esses acontecimentos terríveis se realizassem, não posso deixar de pensar que estaríamos muito mais de acordo do que estamos agora. Na verdade, será possível, humanamente falando, que aqueles que estão tão unidos pelo coração possam divergir tanto? Mas consideremos as alternativas. *A que* comunhão nos poderíamos unir? Poderiam os

escoceses ou os americanos sancionar a presença dos seus bispos e dos seus fiéis na Inglaterra, sem incorrerem na acusação de cisma, a não ser que de facto (e é isso provável?) denunciassem os Ingleses como herejes?

Não é esta uma altura de estranhos favores providenciais? Não será caminho mais seguro fazermos simplesmente *o que julgamos certo,* dia após dia, sem olhar a consequências? Não será trilhar caminho errado o tentarmos traçar antecipadamente o rumo da Providência Divina?

Todas as nossas misérias, como Igreja, não terão surgido de as pessoas terem medo de enfrentar as dificuldades? Dissimularam actos quando os deviam ter denunciado. Temos aquele excelente homem, o Palmer de Worcester, por exemplo, capaz de desculpar a comissão eclesiástica e de justificar o bispado de Jerusalém. E qual é a consequência? É que a nossa Igreja tem vindo sempre, através dos séculos, a afundar-se cada vez mais, até que uma boa parte das suas pretensões e convicções se tornou simples impostura, ainda que seja um dever aproveitarmos da melhor maneira aquilo que recebemos. Contudo, embora obrigados a aproveitar as imposturas dos outros, não lhes acrescentemos as nossas. Os amigos mais verdadeiros da nossa Igreja são aqueles que dizem ousadamente quando os seus dirigentes estão a proceder de modo errado e apontam as consequências. E, para usar uma catacrese, têm maior probabilidade de morrer na Igreja precisamente *aqueles* que, nas actuais circunstâncias sombrias, mais prontos estão para a deixar.

Acrescentarei que, considerando os sinais da graça de Deus que nos rodeiam, tenho ardente confiança, ou melhor, convicção (se é possível falar assim), em que as nossas orações e as nossas boas obras se elevarão a Deus como um testemunho e que toda esta triste confusão acabará bem.

Não nos mostremos, pois, inquietos, e não antecipemos

eventuais diferenças futuras, quando estamos de acordo no presente.

P. S. — Quando os nossos amigos [do Partido extremista] vencerem as suas primeiras inquietações de espírito e as vagas apreensões provocadas pela nova atitude dos bispos e pelos nossos sentimentos a esse respeito, penso que ficarão conformados e satisfeitos. Verão que exageraram... Evidentemente que seria impossível profetizar qual seria a reacção de cada um perante o golpe tão imprevisto e penoso dos ataques episcopais contra nós; portanto, parece-me não ser culpa de ninguém. Nem admira que os outros [os moderados] estejam surpreendidos [com o meu protesto, etc.]. Contudo, deveriam recordar que quanto mais profunda é a reverência que se presta a um bispo, mais se lhe é sensível a qualquer traço de heresia. A corda aperta e estica até quebrar.

Homens ponderados teriam visto isso se tivessem considerado as coisas sob este aspecto. Na Primavera passada, um membro importante da Alta Igreja falou-me em resistir ao meu bispo, perguntar-lhe ao abrigo de que cânones ele agia, e assim por diante; mas aqueles que cultivavam o sentimento de lealdade para com os seus superiores são os que os servem com mais amor, ou que protestam com mais zelo. Se outros agissem também assim, se o clero de Chester denunciasse a heresia do seu bispo, estariam a cumprir o seu dever e a libertar-se da parte de responsabilidade que, de outro modo, lhes cabe em cada possível apostasia de irmãos seus.

Dia de Santo Estêvão [26 de Dezembro]. Como me inquieto! Agora receio que a nota que escrevi ontem só agrave mais a situação, *revelando* demasiadas coisas. Esta é sempre a minha grande dificuldade.

No presente estado de excitação que reina de ambos os lados, penso abandonar completamente a ideia de reafirmar a tese do *Tract 90* no meu prefácio ao volume 6.º dos *Parochial Sermons* e dizer simplesmente: «Como está a circular nesta altura muita coisa falsa a seu respeito, o autor espera que aqueles que lhe querem bem considerem este volume como expressão dos seus verdadeiros pensamentos e sentimentos; quanto aos outros, confia que a mão de Deus os conduzirá, a seu tempo, a melhores disposições. Acha isto lógico, justo e apropriado?

Um velho amigo, o arcediago Robert I. Wilberforce, que morava não longe de Oxford, deve ter-me dito qualquer coisa nessa altura, não sei o quê, que provocou uma resposta franca. Confessei-lhe de facto, não sei por que palavras, algo que, até aí, apenas era conhecido por duas pessoas, o seu irmão Henry e Frederic Rogers *: o meu receio de ver estiolar, eventualmente, a minha fé no anglicanismo e de pensar que estivéssemos ambos fora da Igreja. Julgo recordar-me ter-lhe explicado que a minha dificuldade provinha da história dos Arianos e dos monofisitas; e isto, em termos para ele mais inteligíveis, como sendo de facto um ponto aceite pelo bispo Bull, ou seja: que nas controvérsias dos primeiros séculos a Igreja Romana sempre esteve dentro da razão, o que era agora, claro está, um argumento *prima facie* a favor de Roma e contra o anglicanismo. Ele respondeu-me assim, a 29 de Janeiro de 1842: «Julgo que nunca recebi uma comunicação que me tenha provocado um choque semelhante ao da sua carta desta manhã. Perturbou-me completamente os nervos... Não posso deixar de lhe escrever, embora não saiba por onde começar... Não conheço nenhum acto pelo qual nos tenhamos separado da comunhão da Igreja universal... Quanto mais estudo a Escritura, mais me impressiona a semelhança entre os

* Actualmente Lord Blachford.

princípios romanos na Igreja e a Babilónia de S. João... Estou pronto a lamentar ter alguma vez dirigido os meus pensamentos para a teologia, se na verdade é tão incerta como as suas dúvidas parecem indicar.»

Enquanto assim se preocupavam a meu respeito, os meus velhos e leais amigos não sentiam, penso eu, só inquietação, mas também desgosto, ao verem que eu me estava a render gradualmente à influência de outros, que não tinham os mesmos direitos sobre mim, mais jovens e de mentalidade consideravelmente diferente da minha. Como acontece frequentemente no decurso de investigações doutrinais, uma nova escola de pensamento estava a surgir, pondo de lado o partido com que tinha começado o Movimento e tomando o seu lugar. A figura mais destacada do grupo era um homem de talento elegante, de espírito clássico e que tinha um raro dom de composição literária: Oakeley. Tinha mais ou menos a minha idade. Conhecia-o de há muito, embora nos últimos anos não residisse em Oxford; muito recentemente, tinha aproveitado várias oportunidades para renovar os gestos de amizade com que sempre me distinguia no tempo em que ambos pertencíamos à Igreja Anglicana. A sua mentalidade não diferia daquela que dera carácter ao Movimento nos seus começos; representava, sensivelmente, o tipo de homem formado em Oxford e, pelo que me recordo, tanto nas ideias políticas como eclesiásticas, teria estado de acordo com o espírito do partido de Oriel de 1826 a 1833. Mas tinha entrado tarde para o Movimento, não conhecera os seus primeiros anos e, começando de um novo ponto de partida, juntou-se naturalmente àquele grupo de espíritos ardentes, vivos e resolutos que haviam iniciado, mais ou menos na mesma altura que ele, a sua vida católica, que nada sabiam da *Via Media*, mas que tinham ouvido falar muito acerca de Roma.

Este novo partido formou-se e desenvolveu-se rapidamente, dentro e fora de Oxford, e, por sinal, naquele mesmo Verão em que o estudo da controvérsia monofisita desferia um golpe violento nas minhas opiniões religiosas. Estes homens entraram no Movimento por um determinado ângulo, perpendicularmente à sua linha de pensamento, e puseram-se a desviá-la na sua própria direcção. Eram, na maior parte, homens profundamente religiosos, com uma preocupação sincera e primordial pelo bem das suas almas, com um grande interesse por mim, mas dando pouca certeza nessa altura quanto ao caminho que acabariam por tomar. Alguns, eventualmente, permaneceram firmes no anglicanismo, outros tornaram-se católicos e outros encontraram refúgio no liberalismo. O que era óbvio, no que lhes dizia respeito, era que precisavam de ser mantidos na ordem; e a mim, que tanto tinha tido a ver com a sua formação, competia-me claramente esse dever; ora, era igualmente óbvio, pelo que já disse, que eu era precisamente a pessoa indicada para a tarefa.

Não há amigos como os velhos amigos; mas desses velhos amigos poucos me podiam ajudar, poucos me podiam compreender, muitos estavam aborrecidos comigo, alguns estavam zangados por eu estar a desmembrar um partido até aí unido e, para alguns, não me ouvirem era uma questão de consciência. Quando procurei à minha volta aqueles a quem pudesse consultar nas minhas dificuldades, descobri que a simples perspectiva dessas dificuldades constituía uma barreira que os impedia de me darem o seu conselho. Então disse, amargamente: «Vocês estão a atirar-me para outros, quer eu queira, quer não.» Contudo, ainda tinha à minha volta, dentro e fora de Oxford, bons e verdadeiros amigos de velha data que me deram uma grande ajuda. Mas, por outro lado, embora (com poucas excepções) eu não gostasse tanto das pessoas nem dos métodos intelectuais desta nova escola como do velho grupo, embora não pudesse confiar na sua constância, pois, como um enxame de moscas, poderiam ir e vir e por fim

dividirem-se e dispersarem, sentia grande simpatia pelos seus objectivos e pelo caminho que trilhavam, a despeito dos meus velhos amigos e dos meus velhos preconceitos de sempre. Apesar dos receios arraigados que Roma me inspirava, apesar da firmeza da minha razão e da minha consciência ao condenar os seus hábitos, apesar da minha afeição por Oxford e por Oriel, sentia um secreto e nostálgico amor por Roma, a mãe do cristianismo inglês; eu tinha uma devoção sincera pela Santíssima Virgem, em cujo Colégio vivi, cuja Igreja servi e cuja pureza imaculada exaltara num dos meus primeiros sermões impressos. Era a consciência desta tendência em mim, se assim se pode chamar-lhe, que me fazia pregar tão convictamente contra o perigo de sermos arrastados, na procura religiosa, mais pela simpatia do que pela razão.

Além disso, os membros desta nova escola olhavam-me com consideração, como já disse, eram verdadeiramente amáveis para comigo, queriam-me realmente, estavam a meu lado nas dificuldades quando outros se afastavam. E eu estava-lhes grato por tudo isso. Aliás, muitos deles também sentiam dificuldades semelhantes às minhas, o que era mais uma causa de simpatia entre nós. Foi por isso que, quando a nova escola surgiu em força e entrou em colisão com a antiga, não tive coragem nem força para os repelir; eu estava muito confuso e mal sabia onde me encontrava; tomei o partido deles. Numa altura em que teria precisado de paz e de silêncio, vi-me obrigado a falar e incorri na acusação de fraqueza, por parte de uns, e na de conduta misteriosa, equívoca e desleal, por parte da maioria.

Ora, digo-o aqui francamente, este género de acusação é coisa que não posso refutar devidamente, porque não a posso compreender convenientemente. Nunca duvidei da minha própria honestidade; e, quando dizem que fui desonesto, não consigo compreender a acusação como um conceito definido, susceptível de ser combatido. Se alguém me disser: «Em tal dia e perante tais

pessoas, você disse que uma coisa era branca quando era preta», percebo perfeitamente o que quer dizer e posso dispor-me a arranjar *álibi* ou a explicar o engano; ou se alguém me disser: «Tentou converter-me ao seu partido, com a intenção de me levar consigo para a Igreja de Roma, mas não foi bem sucedido», posso desmenti-lo e apresentar uma afirmação minha, tão firme e exacta como a dele, em como desde a altura em que comecei a ficar hesitante nunca tentei converter ninguém, nem a mim nem às minhas ideias romanizantes, e que só a fantasia e a fatuidade lhe poderiam ter sugerido tal ideia. Mas a minha imaginação perde-se em presença das acusações vagas que têm sido correntemente formuladas contra mim, acusações que resultam de impressões, deduções, boatos e suposições. Por conseguinte, não procurarei desculpar-me, pois, se o fizesse, estaria a desferir golpes no ar; tentarei, sim, estabelecer o que sei a meu respeito e aquilo de que me lembro, deixando aos outros as conclusões.

Enquanto tive confiança na *Via Media* e pensava que nada podia derrubá-la, não me importava de apresentar vastos princípios que via irem mais longe do que correntemente se julgava. Considerava que para fazer da *Via Media* uma realidade concreta era preciso dar-lhe muito mais do que um esboço; que a Igreja Anglicana deveria ter um cerimonial, um ritual e uma plenitude de doutrina e devoção que não tinha então, caso quisesse competir com a Igreja Romana com alguma possibilidade de sucesso. Acrescentamentos como esses não a desviariam da sua base própria, mas iriam simplesmente fortalecê-la e embelezá-la; tais seriam, por exemplo, as confrarias, as devoções particulares a veneração da Virgem Santíssima, as orações pelos mortos, belas igrejas, ofertas generosas feitas para essas igrejas, mosteiros e muitas outras observâncias e instituições que, costumava dizer, nos pertenciam tanto a nós como a Roma, embora Roma delas se tivesse apropriado e delas se vangloriasse sob o pretexto de nós as termos abandonado. O princípio em torno do qual tudo isto girava

é expresso numa das cartas que publiquei por ocasião do *Tract 90* e onde dizia:

> A nossa época evolui para qualquer coisa; e, infelizmente, a única comunhão religiosa que entre nós tem estado nos últimos anos praticamente na posse dessa alguma coisa é a Igreja de Roma. Só ela, por entre todos os erros e abusos do seu sistema prático, tem dado completa liberdade aos sentimentos de reverência, mistério, ternura, veneração, devoção e outros, que podem chamar-se especialmente católicos. A questão, portanto, é se vamos desistir deles a favor de Roma, ou se vamos reivindicá-los para nós ... Mas, se desistimos deles, temos de desistir dos homens que os prezam. Temos de admitir que ou desistimos dos homens ou aceitamos os seus princípios.

Com estes sentimentos admito francamente que, enquanto estava a trabalhar simplesmente pela Igreja Anglicana e embora me encontrasse a expor princípios em sua defesa, expus princípios que ultrapassavam aquele género particular considerado como a perfeição pelos partidários da Alta Igreja; e que nunca me preocupei de me ver chegar a um tipo de apologética que eles pudessem apelidar de revolução, pois, para mim, era uma restauração. Assim, por exemplo, eu podia tratar da «Comunhão dos Santos» de uma maneira (embora não me recorde de o ter feito) que pudesse abrir caminho à devoção à Santíssima Virgem e aos santos, por um lado, e às orações pelos mortos, por outro. Num memorando do ano 1844 ou 1845, falo assim sobre este assunto:

> Se a Igreja não for defendida com base nas instituições, tem de o ser em princípios que ultrapassem francamente o seu objectivo imediato. Algumas vezes eu via esses resultados ulteriores, outras vezes não. Ao vê-los, aconteceu-me por vezes não o dizer. Enquanto eu pensasse que eram incompatíveis, *não* com a nossa Igreja, mas com as ideias existentes, estava disposto a introduzir na nossa Igreja apenas verdades que eu pensava terem o direito de lá estar.

Isso confesso eu. Mas já não confesso, simplesmente nego, que conscientemente tenha dito qualquer coisa que secretamente prejudicasse a Igreja de Inglaterra, e de tal modo que outros pudessem aceitá-la imprudentemente. Na verdade, uma das minhas grandes dificuldades e um dos motivos da minha reserva foi, com o tempo, reconhecer, nos princípios que eu tinha honestamente pregado como anglicanos, conclusões favoráveis à causa de Roma. Naturalmente, eu não gostava de o confessar e, quando interrogado, ficava, consequentemente, perplexo. O principal exemplo disto foi o apelo à Igreja primitiva; S. Leão tinha destruído, em meu entender, a sua força como argumento especial a favor do anglicanismo; contudo, eu estava voltado para a antiguidade, juntamente com toda a escola anglicana; o que havia eu então de dizer, quando espíritos subtis a aplicavam, desta ou daquela maneira, contra a *Via Media?* Era impossível, nessas condições, dar qualquer resposta que não fosse insuficiente ou adoptar qualquer conduta que não parecesse misteriosa. Também algumas vezes, nos meus escritos, levava o argumento até onde a clareza mo permitia, mas tão-pouco poderia acrescentar como ver abaixo da linha do horizonte; por isso, quando me faziam perguntas quanto às consequências do que tinha dito, não tinha resposta para dar. Outras vezes ainda, quando me perguntavam se determinadas conclusões não provinham de determinado princípio, eu sentia-me incapaz de o dizer na altura, especialmente se o caso era complicado; e pela razão, entre outras, de haver uma grande diferença entre a conclusão no abstracto e uma conclusão no concreto, e de que uma conclusão pode ser de facto modificada por outra conclusão tirada de um princípio oposto.

Ou podia ainda acontecer-me ter o espírito perturbado pela força da lógica que era aplicada às minhas ideias e que me levava a dar assentimento a conclusões que, na verdade, não eram minhas e que eu tinha de desdizer quando chegavam aos meus ouvidos por intermédio de terceiros. E depois, por outro lado, talvez eu não gostasse de ver homens assustados ou escandalizados por implacáveis deduções lógicas que não os teriam perturbado até ao dia da sua morte, se eles não tivessem sido forçados a encará-las. Sentia então, em toda a sua força, a máxima de Santo Ambrósio: «*Non in dialectica complacuit Deo salvum facere populum suum.*» [32] Não me agradava nada a lógica no papel.

Pela minha parte, não era a lógica que me impelia; seria como se eu dissesse que o mercúrio no barómetro é que altera o tempo! É o ser concreto que raciocina. Deixemos passar um certo número de anos e encontrarei o meu espírito noutro lugar. Como? É o homem todo que se move; a lógica escrita é apenas o seu registo. Toda a lógica do mundo não me teria feito aproximar mais depressa de Roma. Seria tão pouco exacto dizer que cheguei ao termo da minha jornada porque avistei no horizonte o campanário da aldeia, como afirmar que as milhas que a minha alma teve de calcorrear até chegar a Roma poderiam ter sido evitadas, o que não é verdade, mesmo que eu tivesse visto muito mais claramente que Roma era o meu destino derradeiro. As grandes decisões levam tempo. Pelo menos, foi o que eu senti no meu próprio caso; por isso, virem para mim com métodos de lógica parecia-me uma provocação e, embora não julgue que alguma vez o tenha mostrado, tornou-se-me um tanto indiferente a maneira como respondia. Talvez tenha sido assim levado, para acalmar a minha impaciência, a ser misterioso ou irrelevante, ou mesmo a ceder, por não poder refutá-los satisfatoriamente. Problema ainda maior do que os labirintos da lógica era a sua introdução em todos e quaisquer assuntos, pelo menos como sucedia então. Antes de entrar em Oriel, recordo-me de uma pessoa conhecida me dizer: «A sala comum de Oriel cheira a lógica que tresanda.» Não ficamos inteiramente satisfeitos quando a poesia, a eloquência ou a devoção são consideradas como se se destinassem principalmente a alimentar silogismos. Ao dizer isto, não estou a dizer nada contra a piedade e seriedade profundas que foram características desta segunda fase do Movimento em que eu desempenhara um papel tão activo. O que tenho estado a observar é que esta fase tinha tendência para me excitar e perturbar, e que em vez de o dizer, como deveria ter feito, talvez por uma espécie de preguiça, dava respostas ao acaso, o que fez com que eu parecesse reservado ou pouco coerente.

Encontrei duas cartas deste período que, em certa medida, ilustram o que tenho estado a dizer. A primeira foi escrita ao bispo de Oxford, por ocasião do *Tract 90:*

> 20 de Março de 1841. Ninguém pode compreender a minha situação senão eu. Vejo muitos espíritos trabalhando em direcções diversas e uma série de princípios com múltiplas implicações; eu actuo pelo melhor. Julgo sinceramente que as coisas não teriam sido melhores para a Igreja se eu nunca tivesse escrito. E se escrevo, tenho de escolher as dificuldades. É fácil àqueles que não compreendem essas dificuldades dizerem: «Ele devia dizer isto e não dizer aquilo», mas as coisas estão espantosamente encadeadas e eu não posso, ou melhor, não quero, ser desonesto. Quando as pessoas também me interrogam, sou obrigado em muitos casos a dar uma opinião, para não parecer desleal. Manter silêncio parece ser um artifício. Não gosto de ser consultado ou respeitado por pessoas que têm das minhas opiniões uma ideia diferente daquilo que eu sei que são. E ainda (para usar o provérbio) o alimento de uns é veneno de outros. Todas estas coisas tornam a minha situação muito difícil. Mas tenho consciência há muito tempo de que a

colisão entre os membros da Igreja com maneiras de sentir opostas acontece com frequência, estando-lhe o tempo e o modo nas mãos da Providência. Não pretendo com isto negar as minhas próprias imperfeições. Contudo, ainda me sinto obrigado a julgar o *Tract* necessário.

A segunda é extraída das notas de uma carta que enviei ao Dr. Pusey no ano seguinte:

> 16 de Outubro de 1842. Quanto a partilhar inteiramente as opiniões de Ward, seria preciso que eu conhecesse o limite das minhas. Se Ward afirma que isto ou aquilo decorre do que eu disse, não posso responder nem sim nem não. É plausível; *pode* ser verdade. Sem dúvida que o facto de a Igreja Romana ter desenvolvido e defendido as suas afirmações desse modo pesa grandemente na plausibilidade antecedente. Não posso afirmar que não seja verdade; mas não posso, com aquela percepção aguda que algumas pessoas têm, considerar-me seu autor. É para mim um aborrecimento ser *forçado* a ir além dos limites que posso razoavelmente aceitar.

Havia uma outra causa para a perplexidade que me envolvia nessa altura, assim como para a reserva e para o carácter misterioso que, devido a essa perplexidade, me atribuíam. Depois do *Tract 90,* o mundo protestante não me deixava em paz; perseguia-me nos jornais públicos até Littlemore. Circulavam a meu respeito notícias de toda a espécie. «*Imprimis:* porque é que eu me retirava para Littlemore? Não tinha sido, certamente, com boa intenção; eu não me atrevia a esclarecer porquê.» Evidentemente, era penoso ser obrigado a dizer aos directores dos jornais que fora para rezar; era penoso ter de confidenciar ao mundo que tinha uma determinada dúvida sobre o sistema anglicano

e não podia resolvê-la naquele momento, nem dizer o que resultaria dali; era penoso ter de confessar que um ano ou dois antes tinha pensado em renunciar ao meu benefício eclesiástico e que esta retirada era um primeiro passo para o fazer. Era penoso ter de argumentar que, tanto quanto supunha, as minhas dúvidas desapareceriam se os jornais tivessem a amabilidade de me dar tempo e de me deixarem em paz. Quem alguma vez sonharia fazer do mundo seu confidente? Contudo, eu era considerado insidioso, astuto e desonesto por não abrir o coração à terna compaixão do mundo. Mas eles insistiam: «O que estava eu a fazer em Littlemore?» A fazer lá! Não fui refugiar-me de vós? Não abandonei a minha posição e o meu lugar? Serei eu, de todos os ingleses, o único que não tem o privilégio de ir para onde quer sem lhe fazerem perguntas? Serei o único a ser espiado por olhos indiscretos e invejosos, que tomam nota se entro pela porta de trás ou pela da frente, e quem são as pessoas que por acaso me visitam à tarde? Cobardes! Se eu avançasse um só passo, fugiriam; não é de vós que tenho medo: «*Di me terrent, et Jupiter hostis.*»[33] O que me oprime é ver os bispos continuarem a atacar-me, embora eu tenha abandonado a luta: é esta inquietação de coragem que me diz em segredo que eles têm razão, pois já não tenho quinhão nem parte com eles. Não posso entrar ou sair de casa sem que olhos curiosos não estejam pousados em mim. Porque não me deixam morrer em paz? Os animais feridos rastejam até um buraco qualquer para morrerem e ninguém lho inveja. Deixem-me em paz, não os incomodarei por muito tempo.

Eram estes os sentimentos pungentes que me trespassavam, e penso que eram estas as palavras com que os exprimia a mim próprio. Perguntava, nas palavras da frase célebre: «*Ubi lapsus? Quid feci?*» Um dia, ao voltar a casa, encontrei uma nuvem de estudantes. Directores de colégios passeavam a cavalo por entre aquele modesto casario como patrulhas de cavalaria. Doutores em Teologia penetravam, sem terem sido convidados, naquela

habitação privada, esquadrinhavam todos os recantos e tiravam conclusões do que viam sobre a minha vida pessoal. Eu pensava que a casa de um inglês era o seu castelo; mas os jornais pensavam de outra maneira e o assunto acabou por chegar ao meu bondoso bispo. Incluo aqui a sua carta e uma parte da minha resposta:

12 de Abril de 1842. Tantas têm sido as acusações contra vós e contra os vossos amigos que tenho visto na imprensa, e que por conhecimento próprio sei serem falsas e caluniosas, que já não presto muita atenção ao que se afirma a vosso respeito nos jornais. Contudo, num parágrafo de um deles, de 9 de Abril, afirma-se, como facto notório, que «está a ser erigido em Littlemore um mosteiro chamado Anglo-Católico e que se podem ver as celas, a capela, o refeitório e os claustros em vias de acabamento, sob a vigilância de um pároco da diocese de Oxford».

Ora, como vim a saber que possuís realmente algumas propriedades em Littlemore, destinadas, segundo a opinião pública, a um centro de estudo e de oração, e como isso suscita muitas suspeitas e desconfianças, estou ansioso por vos dar a oportunidade de me enviardes uma explicação sobre o assunto.

Conheço-vos bastante bem para saber que seríeis a última pessoa a tentar, na minha diocese e sem mo comunicar previamente, uma restauração das ordens monásticas (ou de algo que se pareça com o sentido romano do termo), ou mesmo a resolver tomar qualquer medida de importância sem autorização dos chefes da Igreja. Por isso começo por vos ilibar da acusação formulada contra vós pelo jornal que citei, mas sinto, contudo, que é meu dever para com a diocese e para comigo próprio, assim como para convosco, pedir-vos que me deis a possibilidade de contradizer o que, se não for contradito, pareceria implicar da *vossa* parte uma evidente evasão de toda a disciplina eclesiástica, ou, da *minha* parte, uma indesculpável negligência e indiferença pelos meus deveres.

Escrevi em resposta o seguinte:

14 de Abril de 1842. Estou muito grato a Vossa Excelência Reverendíssima pela bondade que teve em permitir que lhe escreva sobre o assunto da minha casa de Littlemore; ao mesmo tempo, considero desagradável, tanto para Vossa Excelência Reverendíssima como para mim próprio, que a efervescência do espírito público vos tivesse obrigado a requerer de mim uma explicação.

Há já um ano que venho a ser objecto de contínuas interpretações deturpadas. Há um ano submeti-me inteiramente à autoridade de Vossa Excelência Reverendíssima; e na intenção de seguir exactamente o que me foi ordenado, não só parei com a série dos *Tracts* em que estava empenhado, como me afastei de toda a discussão pública sobre os problemas da Igreja actual, ou sobre o que se pode chamar política eclesiástica. Voltei-me imediatamente para a preparação das traduções de Santo Atanásio para a imprensa, a que há muito tempo desejava dedicar-me, e tencionava, e tenciono, dedicar-me a estudos teológicos semelhantes ao cuidado da minha paróquia e a obras práticas.

Com o mesmo objectivo de um progresso pessoal, fui levado a realizar um projecto que há muito andava no meu espírito. Há muitos anos, pelo menos treze, que desejava dedicar-me a uma vida de maior regularidade religiosa do que a que tenho levado até aqui; mas é muito desagradável confessar um semelhante desejo, mesmo ao meu bispo, porque pode parecer arrogante, e porque me compromete com

uma intenção que pode não se realizar. Pois que fiz eu para ser chamado a dar contas ao mundo dos meus actos privados e de uma maneira que não acontece a mais ninguém? Porque é que não posso ter essa liberdade, que todos os outros podem ter? Sou acusado com frequência de dissimulação e de falta de sinceridade no que diz respeito às intenções que acabo de aludir; mas ninguém gosta que as suas boas resoluções sejam divulgadas, tanto por simples delicadeza, como por receio de não ser capaz de as cumprir. Acho muito cruel, embora as partes culpadas não saibam o que estão a fazer, que assuntos tão sagrados, que me dizem respeito a mim e à minha consciência, se tornem objecto das conversas públicas. Posso apresentar um caso paralelo, embora diferente? Suponhamos uma pessoa que pensa em casar; gostaria ela que o assunto fosse discutido nos jornais, reuniões, cerimónias, etc., gostaria de ser interpelada publicamente, sob pena de ser acusada de astúcia e de duplicidade?

A resolução de que falo foi tomada com referência unicamente a mim próprio e ponderada sem qualquer influência de outra pessoa, sem pensar em sucesso ou fracasso que não fosse pessoal e sem olhar à censura ou aprovação dos homens. Tratando-se de uma resolução de anos à qual sinto que Deus me chamou, e com a qual não estou a violar qualquer norma da Igreja, mais do que se me casasse, teria de responder por ela se não a seguisse como a boa Providência mo determinou. Ao segui-la, estou, portanto, a pensar apenas em mim, não procurando quaisquer efeitos eclesiásticos ou externos. Ao mesmo tempo, seria certamente um grande conforto para mim saber que Deus tinha infundido no coração de outros o desejo de procurarem a sua edificação pessoal da mesma forma; e seria pouco natural não desejar o benefício e encorajamento da sua presença

ou não considerar grande infracção aos direitos da consciência qualquer entrave posto a essas resoluções pessoais e privadas. Vossa Excelência Reverendíssima permitir-me-á que acrescente a minha convicção firme de que essas resoluções religiosas são extremamente necessárias para manter determinado tipo de espíritos firmes na sua fidelidade à nossa Igreja; mas também posso dizer com verdade que a razão de qualquer acto que tenha praticado tem sido sempre de carácter pessoal, sem o que não teria empreendido o que empreendi e que desejo continuar com ou sem as simpatias dos outros, que seguem um caminho semelhante...

Quanto às minhas intenções, tenho o propósito de viver em Littlemore boa parte do tempo, visto que tenho um coadjutor em Oxford. Ao fazer isto creio agir para o bem da minha paróquia, uma vez que a minha comunidade em Littlemore é, pelo menos, igual à de St. Mary em Oxford, e Littlemore *inteira* é o dobro. Tem sido muito negligenciada; proporcionando um presbitério a Littlemore, como acontecerá e assim será designado, penso que estou a prestar um grande serviço aos meus paroquianos. Ao mesmo tempo, pareceu-me que um afastamento parcial ou temporário da Igreja de St. Mary seria aconselhável, dada a excitação actual.

Quanto à citação [do jornal], que eu não vi, Vossa Excelência Reverendíssima compreenderá, por aquilo que disse, que não há nenhum «mosteiro[34] a ser erigido», nem «capela», nem «refeitório», mas uma casa de jantar ou uma sala para receber. Os «claustros» são a galeria coberta que liga as habitações. Não compreendo a que «celas» se referem. Realmente, posso repetir as palavras de Vossa Excelência Reverendíssima, que «não estou a tentar uma restauração das ordens monásticas ou de algo que se pareça com o sentido romano do termo», nem «tomei qualquer

medida de importância sem autorização dos chefes da Igreja». Não estou a tentar fazer nada de carácter eclesiástico, mas privado e pessoal, e que apenas pode tornar-se público pelos jornais e seus correspondentes. Para eles as decisões e os actos mais sagrados e conscienciosos podem certamente tornar-se objecto de uma curiosidade descortês e insensível.

Havia uma calúnia em que o bispo não acreditava e à qual evidentemente não tinha intenção de aludir. Era que eu estivesse actualmente ao serviço do inimigo. Com certeza que eu já tinha sido recebido na Igreja Católica e estava a edificar em Littlemore um ninho de papistas que, em virtude de uma dispensa de Roma, prestariam como eu juramentos anglicanos em que não acreditavam, e assim levariam para aquela Igreja sem escrúpulos, ao fim de um certo tempo, uma grande parte do clero e dos leigos anglicanos. Havia bispos que davam o seu apoio a esta acusação contra mim.

O caso resumia-se nisto: assim como fiz de Littlemore um local de recolhimento para mim, também o ofereci a outros. Havia jovens em Oxford cujo ingresso nas ordens havia sido recusado pelos respectivos *Colleges;* havia jovens clérigos que se tinham considerado incapazes de continuarem com consciência nas suas tarefas e tinham abandonado os seus compromissos paroquiais. Esses homens iam já direitos a Roma, mas interpus-me; interpus-me pelas razões que expus no começo desta parte da minha narrativa. Interpus-me por fidelidade aos meus compromissos eclesiásticos e por dever para com o meu bispo; pelo interesse que devia ter por eles e pela convicção de que estavam a agir irreflectida e precipitadamente. Os seus amigos suplicaram-me que os acalmasse, se pudesse. Alguns deles vieram viver comigo para Littlemore. Eram leigos ou viviam como tais. Consegui evitar durante vários anos que alguns deles pedissem para serem aceites na Igreja Católica. Mesmo depois de ter abandonado o meu benefício eclesiástico estava ainda ligado, por um dever, aos seus pais e amigos e não me esquecia de ir fazendo por eles o que podia. A causa imediata da minha resignação de St. Mary foi a conversão inesperada de um deles. Depois disso, senti que era impossível conservar o meu posto, pois tinha sido incapaz de manter a palavra para o meu bispo.

As cartas seguintes referem-se, mais ou menos, a esses homens, quer estivessem ou não de facto comigo em Littlemore:

1 — 6 de Março de 1842. As doutrinas da Igreja são uma arma poderosa; não foram lançadas ao mundo gratuitamente. A palavra de Deus não regressa a Ele sem frutos: Se afirmei, como o fiz de facto, que as doutrinas dos *Tracts for the Times* consolidariam a nossa Igreja e dissolveriam os partidos, era com a condição de serem aplicadas, e não condenadas. De outro modo, seriam tão poderosas contra nós como poderiam sê-lo a nosso favor.

Se pessoas que têm simpatia por alguém ouvirem chamar-lhe católico romano, dirão: «Então, apesar de tudo, o catolicismo romano não é assim tão mau.» Todas as pessoas que tiverem essa exclamação estão a cumprir a sua própria profecia. Se todo o mundo concordar em dizer a alguém que não tem nada a fazer na nossa Igreja, esse alguém acabará por ter a impressão de que é verdade. A força da imaginação é tão grande que é fácil convencer um homem de qualquer coisa quando grande número de pessoas a afirma! Se toda a gente que se encontra connosco na rua olhar severamente para nós, acabamos por pensar que cometemos alguma falta. Não conheço nada mais irritante, mais perturbador, especialmente no caso de pessoas jovens, do que quando caminham, calmas e inconscientes do perigo, obedecendo à sua Igreja e seguindo os seus teólogos (estou a falar de factos), e subitamente, com surpresa sua, são

admoestadas no sentido de não darem um passo com que nunca haviam sonhado e que estavam muito longe de realizar.

2 — 1843 ou 1844. Não lhe expliquei suficientemente o estado de espírito daqueles que estavam em perigo. Só me referi aos que estavam convencidos de que a nossa Igreja era exterior à Igreja Católica, embora sentissem ser perigoso confiar nas próprias convicções privadas. Mas há outros dois estados de espírito: 1) o daqueles que estão inconscientemente perto de Roma e cujo *desespero* quanto à nossa Igreja desenvolveria imediatamente neles a consciência da sua orientação ou a *quase* resolução de mudar; 2) aqueles que em boa consciência sentem que podem permanecer connosco, *enquanto* forem autorizados a *testemunhar* a favor do catolicismo, certos de poderem, por meio de semelhantes actos, colocar na posição de catecúmeno a nossa Igreja, ou pelo menos o grupo a que pertencem.

3 — 20 de Junho de 1843. Devolvo-lhe a carta amável que me permitiu ler. Como é triste que seja um dever evidente retrair as nossas simpatias e evitar que elas transbordem; mas suponho que é uma questão de simples prudência.

As coisas estão muito sérias por aqui; mas eu não gostaria que o repetisse, pois talvez não ajudasse nada. As autoridades acham que, pelos estatutos, têm poder mais do que militar; e a impressão geral parece ser que tencionam exercê-lo e aniquilar o catolicismo por qualquer preço. Creio que pelos estatutos podem mais ou menos suspender um pregador por *sedicioso* ou por fautor de discórdias, sem apresentarem as suas razões no caso particular, podendo até bani-lo ou mandá-lo prender. Se assim é, todos os que têm cargos na Universidade fariam bem em procurar uma *saída* o mais discreta possível. Ao que me dizem, há neste momento, em ambos os partidos, maior exaltação do que nunca.

4 — 16 de Julho de 1843. Asseguro-lhe que sinto, com muita simpatia, o que me diz. Não preciso dizer-lhe que todo o problema da nossa posição é motivo de inquietação para outras pessoas além de si. Não é bom oferecer um conselho quando talvez possa levantar dificuldades, em vez de as remover. Parece-me ser nitidamente um daqueles casos em que, até onde for possível, terá de decidir por si próprio. Venha a Littlemore, porque não? Teremos o gosto da sua companhia; e se a quietude e o isolamento forem capazes, como muito provavelmente serão, de o reconciliar com a situação actual, aqui a encontrará ao seu dispor. Como o pobre Henry Wilberforce há-de estar angustiado! Sabendo como ele o aprecia, compreendo-o; mas, enfim, ele tem a sua própria posição, cada um tem a sua, e a tristeza é que não há dois de nós que tenham exactamente a mesma.

É muito amável da sua parte ser tão franco e leal para comigo como é; mas esta é uma época que une as pessoas que sentem de modo semelhante. Atrevo-me a subscrever-me, afectuosamente, etc.

5 — 30 de Agosto de 1843. A. B. aderiu subitamente à Igreja de Roma. Tinha partido há três semanas. Suponho que devo dizer em minha defesa que, antes de o receber aqui, ele me prometeu claramente permanecer na nossa Igreja três anos.

6 — 17 de Junho de 1845. Estou preocupado por perceber que fala de mim num tom de desconfiança. Se me conhecesse um pouco, em vez de ouvir o que dizem de mim pessoas que não me conhecem de todo, pensaria de modo diferente a meu respeito, pensasse o que pensasse das minhas opiniões. Há dois anos pedi ao seu filho que lhe transmitisse a minha intenção de abandonar St. Mary antes de a tornar pública, pensando que deveria informá-lo do facto. Quando expressou alguma pena por isso, disse-lhe que não

podia consentir que ele ficasse aqui, por muito desgosto que tivesse em separar-me dele, sem a sua aprovação escrita. E fez o favor de ma dar.

Julgo que compreenderá que foi por simples delicadeza que o seu filho adiou, durante dois meses, a conversa consigo a meu respeito; uma delicadeza inspirada pelo receio de dizer ou demasiado ou muito pouco a meu respeito. Insisti com ele várias vezes para que falasse consigo.

Nada mais se pode fazer depois da sua carta senão recomendar-lhe que vá ter com A. B. (a sua casa) imediatamente. Lamento muito separar-me dele.

A carta seguinte é dirigida ao cardeal Wiseman, então vigário apostólico, que me acusava de frieza na minha conduta para com ele:

7 — 16 de Abril de 1845. Eu exercia nessa altura um ministério na Igreja Anglicana, com pessoas a meu cargo e um bispo a quem obedecer; como é que podia escrever de modo diferente do que escrevi sem violar as obrigações sagradas e trair interesses importantes cuja responsabilidade caía sobre mim? Sentia que o meu dever imediato, inegável, claro, se alguma coisa era clara, era cumprir a tarefa que me estava entregue. Podia realmente ser meu dever abandoná-la, mas isso era outra coisa; o que nunca poderia estar certo era conservá-la e agir como se não me tivesse sido confiada… Se Vossa Excelência Reverendíssima me conhecesse, penso que me ilibaria de alguma vez ter tido para convosco um espírito pouco amistoso ou de ter existido qualquer sombra no meu espírito (tanto quanto me atrevo a testemunhar de mim próprio) do que pode chamar-se rivalidade de controvérsia, ou desejo de suplantar, ou receio de que o mundo pensasse que eu tinha sido suplantado, ou irritação de qualquer espécie. Sois, na verdade, demasiado amável para insinuardes isto, no entanto, as vossas palavras levaram-me a dizê-lo. E agora, da mesma maneira, peço que acrediteis, embora eu não possa explicar-vos, que estou envolvido em tantas e tão grandes responsabilidades que, se não fosse a graça d'Aquele que durante toda a minha vida me tem sustentado e guiado e a Quem posso entregar-me, embora os homens de todos os partidos estejam a pensar mal de mim, essas responsabilidades me avassalariam completamente.

Esta fidelidade, contudo, foi tomada *in malam partem* pelas altas autoridades anglicanas; consideraram-na insidiosa. Por acaso, possuo ainda uma correspondência, trocada em 1843, na qual ocupa lugar principal um dos mais eminentes bispos da época, um teólogo e leitor dos Padres, um homem moderado que seria o provável sucessor do primaz, como constou em determinada altura. Um jovem clérigo da sua diocese tornou-se católico; os jornais informaram imediatamente, com o aval de «fonte muito autorizada», que, depois da sua admissão, «os homens de Oxford tinham-no aconselhado a conservar o seu benefício eclesiástico». Eu tinha razões para supor que a alusão me visava; e autorizei o director de um jornal que me havia consultado sobre o assunto a «dar-lhe, pelo que me dizia respeito, um desmentido categórico»; e como, por delicadeza, ele hesitava, acrescentei: «O meu desmentido pessoal e indignado.» «Quem quer que seja o seu autor — continuei para o director do jornal —, não houve troca de correspondência ou relação de qualquer espécie, directa ou indirecta, entre mim e S. desde a sua conversão à Igreja de Roma, a não ser eu ter simples e formalmente acusado a recepção da carta em que me informava do facto, sem, que me lembre, ter expressado a minha opinião sobre o assunto. Pode afirmar isto precisamente como eu o declarei.» Contaram ao bispo o meu

desmentido; o que aconteceu é relatado numa carta de que copio o seguinte: «O meu pai mostrou a carta ao bispo, que, quando a pousou, disse: — Ah, aqueles homens de Oxford não são sinceros.» «O que quer dizer?», perguntou o meu pai. «É que — disse o bispo — aconselharam B. S. a conservar o seu benefício eclesiástico depois de ter passado a ser católico. Sei que é um facto, porque A. B. mo contou.» «O bispo — continua a carta —, que é, na realidade, talvez o homem de maior influência do episcopado, acredita que é verdade.» Ao saber disto, o Dr. Pusey escreveu ao bispo em minha defesa, e este retrocedeu imediatamente: «Tenho a honra — diz ele na carta autógrafa que transcrevo — de acusar a recepção da sua nota e de dizer-lhe, em resposta, que não fui eu quem afirmou (embora essas afirmações, creio eu, aparecessem nalguns órgãos da imprensa) que Newman tinha aconselhado B. S. a conservar o seu benefício eclesiástico depois de ter renunciado à nossa Igreja. Mas informaram-me de que Newman tinha correspondência assídua com B. S. e que, tendo perfeito conhecimento do estado das suas opiniões e sentimentos, o aconselhou a continuar na nossa comunidade. Permita-me acrescentar que nem o seu nome nem o de Keble me foram mencionados relativamente a B. S.»

Não ia deixar o bispo escapar-se com este subterfúgio e, assim, escrevi-lhe eu próprio. Depois de fazer alusão à sua carta ao Dr. Pusey, acrescentava:

> Peço desculpa por incomodar Vossa Excelência Reverendíssima com o que tenho a dizer sobre as duas alegações [*correspondência assídua e perfeito conhecimento,* etc.] citadas na vossa resposta e que vos levaram a falar de mim em termos que espero nunca vir a merecer.
>
> 1 — Desde que B. S. esteve na diocese de Vossa Excelência Reverendíssima, encontrei-o em salas comuns ou em reuniões privadas em Oxford apenas umas duas ou três vezes e nunca (que me lembre) tive qualquer conversa com ele. Durante o mesmo espaço de tempo escrevi-lhe, ao que me lembro, três cartas. Uma foi ultimamente, a acusar a informação que me dava da sua mudança de religião. A outra foi no Verão passado, quando lhe pedi (inutilmente) que viesse aqui estar comigo. A primeira das três cartas foi escrita há precisamente um ano, se bem me recordo, e era certamente a respeito da sua possível adesão à Igreja de Roma. Escrevi essa carta a pedido instante de um amigo seu. Não tenho bem a certeza se, quando me respondeu, não lhe enviei uma nota breve a explicar pontos da minha carta que ele tinha compreendido mal. Não consigo recordar-me de qualquer outra correspondência entre nós.
>
> 2 — Quanto ao meu conhecimento das suas opiniões e sentimentos, que me lembre, a única dificuldade que lhe conhecia, e a única que ainda nesta hora lhe conheço que o deprima, era a da supremacia do papa. Confessava estar a procurar na antiguidade se a Sé de Roma possuía nesses tempos aquela relação com toda a Igreja que os católicos romanos agora lhe atribuem. A minha carta insistia em que o seu dever era não se confundir com argumentos sobre uma tal questão... e pô-la completamente de parte... Custa-me ser obrigado a depender da minha memória, sem saber os pormenores da afirmação feita contra mim, e apesar da diversidade de correspondências em que me vejo, de tempos a tempos, inevitavelmente envolvido... Tende a certeza, monsenhor, que há limites muito definidos para além dos quais homens como eu nunca insistiriam com outros para que conservassem um cargo na Igreja Anglicana, nem eles próprios o conservariam; e que as censuras dirigidas contra eles por tantos dos seus superiores têm grande influência sobre esses limites.

O bispo respondeu numa carta cortês e enviou a minha própria carta ao seu informador; este escreveu-me uma carta de cavalheiro. Parece que uma expressão dita por uma senhora nervosa tinha sido mal interpretada, contrariamente ao que ela pretendia dizer, dando origem à calúnia que andara a circular, após o que o rumor se esvanecera. Pus fim a essa correspondência com a seguinte carta ao bispo:

> Espero que Vossa Excelência Reverendíssima me acredite quando digo que afirmações a meu respeito tão inexactas como aquela que chegou aos seus ouvidos são acreditadas e repetidas pelas mais altas autoridades da nossa Igreja. De tempos a tempos sei disso, embora muito poucas vezes tenha a oportunidade de as negar. Estou grato a Vossa Excelência Reverendíssima por me ter dado essa oportunidade, a propósito da vossa carta ao Dr. Pusey.

Depois acrescentei de propósito:

> Vossa Excelência Reverendíssima notará que, na minha carta, não tive ocasião de chegar a perguntar-me se uma pessoa que defende ideias católicas romanas pode honestamente permanecer na nossa Igreja. Para que o meu silêncio não dê lugar a equívocos, tomo a liberdade de acrescentar que não vejo nada de mal em que essas pessoas continuem em comunhão connosco, desde que não detenham título ou função, se abstenham da gerência de assuntos eclesiásticos e não estejam ligadas, por subscrição ou juramento, às nossas doutrinas.

Isto foi escrito a 8 de Março de 1843, prevendo a minha

própria redução ao laicado, o que me leva a acrescentar esta observação: durante dois anos permaneci na comunidade laical, sem ser realmente católico nas minhas convicções, mas com sérias dúvidas e com a perspectiva possível de vir a ser algum dia o que por enquanto não era. Nestas condições, achei que o melhor que tinha a fazer era abandonar os meus deveres de ofício e entrar para o número dos leigos, permanecendo anglicano. Não podia aproximar-me de Roma enquanto pensasse como pensava acerca do culto da Virgem e dos santos que Roma aprovava. Não renunciei ao meu título de *fellow* porque não podia ter a certeza de que as minhas dúvidas não diminuiriam ou não terminariam, por muito improvável que pudesse considerar essa eventualidade. Mas desisti do meu benefício eclesiástico; e, durante dois anos antes da minha conversão, não desempenhei funções eclesiásticas. O meu último sermão foi em Setembro de 1843; depois permaneci em Littlemore sossegadamente durante dois anos. Mas fui objecto de censura nessa altura, e ainda hoje, por não ter deixado a Igreja Anglicana mais cedo. Esta acusação afigura-se-me espantosa: porque, mesmo que tivesse a certeza absoluta de que Roma era a Igreja verdadeira, os bispos anglicanos não teriam tido justa razão de queixa contra mim, uma vez que eu não prestara juramento anglicano, não desempenhava funções eclesiásticas nem participava na administração eclesiástica. Será que eles forçam todos os que vão aos seus templos a acreditarem nos 39 Artigos ou a aderirem ao credo atanasiano? Contudo, eu serviria de alvo a outras regras; grandes autoridades assim o determinaram; e um grande polemista, Stanley Faber, considerava um escândalo eu não ter deixado a Igreja Anglicana dez anos mais cedo do que deixei. Publicou isso entre os anos 1847 e 1849. O sobrinho, um clérigo anglicano, desejou amavelmente esclarecê-lo sobre este ponto. Assim, nesse último ano, depois de alguma correspondência, escrevi a seguinte carta, que dará uma achega a esta narrativa pelas suas notas cronológicas:

6 de Dezembro de 1849. O seu tio diz: «Se ele (Newman) declarar, *sans phrase,* como dizem os franceses, que eu andei completamente enganado, que ele não foi um romano disfarçado durante os dez anos em questão [suponho que se refere aos últimos dez anos em que fui membro da Igreja Anglicana] ou durante parte desse período, a minha antipatia polémica acabará, e eu expressar-lhe-ei prontamente o meu sincero pesar de ter caído em semelhante erro.»

Uma declaração tão franca era a que eu esperaria de um espírito como o de seu tio. Estou extremamente satisfeito por ele ter trazido as coisas a este ponto.

«Por romano disfarçado» ele entende, sem dúvida, alguém que, afirmando pertencer à Igreja Anglicana, está de coração e vontade a querer servir a Igreja de Roma à custa da Igreja Anglicana. Não pode querer simplesmente designar, com a expressão, um homem que esteja de facto a servir a Igreja de Roma enquanto tencionava servir a Igreja de Inglaterra, pois isso não o levaria ao descrédito moral, e ele (o seu tio) pretende, evidentemente, atribuir culpas.

No sentido em que expliquei, posso dizer, simples e honestamente, que eu não era um romano disfarçado durante todos ou parte dos anos em questão.

Durante os primeiros quatro anos desses dez (depois do Dia de S. Miguel de 1839), desejei lealmente servir a Igreja de Inglaterra, à custa da Igreja de Roma.

Durante os quatro anos seguintes, desejei servir a Igreja de Inglaterra sem prejudicar a Igreja de Roma.

No começo do nono ano (Dia de S. Miguel de 1843) comecei a desesperar da Igreja de Inglaterra e abandonei todas as tarefas eclesiásticas; o que então escrevi e fiz foi sob a influência de um mero desejo de não a prejudicar, e já não de a servir.

No começo do décimo ano, pensava claramente deixá-la; mas também disse claramente aos meus amigos que andava a pensar nisso.

Por fim, durante a última metade desse décimo ano, estive ocupado a escrever um livro *(Essay on Development)* a favor da Igreja de Roma e, indirectamente, contra a de Inglaterra; mas, mesmo nessa altura, até o ter acabado, não tinha intenção absolutamente nenhuma de o publicar, desejando reservar-me a oportunidade de mudar de opinião quando as ideias que inspiravam a minha argumentação estivessem nitidamente postas em evidência por escrito.

Desejo que esta declaração, feita de memória e sem consultar qualquer documento, seja submetida a uma análise severa. Se há erros de pormenor, reais ou aparentes, que eu deva admitir (embora eu não o suspeite), estou certo de que o conjunto será confirmado pelo exame dos meus escritos e da minha conduta.

O seu tio tem a liberdade de utilizar estas explicações como entender.

Eis-me chegado a uma data importante na minha narrativa, o ano de 1843; mas antes de passar aos assuntos que ele encerra, incluirei partes das minhas cartas de 1841 a 1843, dirigidas a pessoas católicas das minhas relações.

1 — 8 de Abril de 1841. A unidade com a Igreja Católica é um fundo desejo do meu coração; o que não vejo é qualquer viabilidade de tal acontecer no nosso tempo e tenho receio de que não possa conseguir-se sem pesados sacrifícios de parte a parte. Quanto à minha resistência à vontade do bispo, observo que não estava em causa qualquer ponto de doutrina ou princípio, mas uma linha de acção: a publicação de determinadas obras. Creio que você não entendeu suficientemente a nossa posição e que, num caso como este,

obedeceria à Santa Sé, suponho eu. Ora, uma vez que estamos separados do papa, a sua autoridade reverteu a favor dos nossos prelados diocesanos. O nosso bispo é o nosso papa. A nossa teoria é que cada diocese é uma igreja integral, sendo a intercomunhão um dever (e a sua quebra um pecado), mas não algo de essencial à catolicidade. Oferecer resistência ao meu bispo teria sido colocar-me numa posição completamente falsa, da qual nunca mais poderia restabelecer-me. Acredite no que lhe digo: a força de qualquer partido reside em ser *fiel à sua teoria.* A coerência é a vida de um movimento.

Não tenho quaisquer receios de que a linha que adoptei possa deixar de ser bem sucedida, pelo menos por si própria, pois a Providência pode recusar-nos as suas consequências legítimas, por causa dos nossos pecados.

Tenho é receio de que, num aspecto, você possa ficar desapontado. Tenho confiança, embora não deva ser demasiado optimista, em que não vai haver mudanças individuais da minha comunidade para a sua. Qual seria o nosso dever noutras circunstâncias, ou qual o nosso dever há dez ou vinte anos, não sei dizer. Mas penso que se exerce menos o livre exame permanecendo na própria Igreja do que deixando-a. Posso desejar seriamente uma união entre a minha Igreja e a sua, mas não posso suportar a ideia de que alguns dos nossos se juntem a vocês.

2 — 26 de Abril de 1841. A minha única inquietação é que o ramo da nossa Igreja não queira fazer aquelas reformas verdadeiramente *necessárias* para a união. Não é possível que uma parte tão vasta da cristandade se tivesse afastado da comunidade de Roma e mantido um protesto durante 300 anos para nada. Nunca seria capaz de acreditar que fosse possível encontrar tanta piedade e seriedade entre os protestantes, se não houvesse erros muito graves do lado de Roma. Supor o contrário é uma aberração e viola todas as nossas noções de probabilidade moral. Todas as aberrações se fundamentam e recebem vida de uma verdade qualquer; e o protestantismo, tão largamente propagado e tão duradouro, deve conter ou dar testemunho de uma grande verdade ou de uma grande parte da verdade. Não pode supor que eu seja um advogado do protestantismo; mas sou forçado a ficar numa *Via Media* aquém de Roma, dado o seu estado actual.

3 — 5 de Maio de 1841. Estou muito sinceramente persuadido de que há na Igreja Romana um sistema tradicional que não está necessariamente relacionado com os seus formulários essenciais; no entanto, se alguma vez mudasse de opinião sobre esse ponto, isso não contribuiria para me afastar da minha actual posição, providencialmente assimilada na Igreja Anglicana. O facto de a sua comunidade ser inatacável não provaria que a minha era indefensável. Nem afectaria absolutamente nada o sentido em que aceito os nossos Artigos; eles continuam a denunciar determinados erros, ainda que vocês já os tenham reformado.

Digo isto para que os seus amigos não continuem a esperar vagamente que as pessoas que pensam como eu venham a sentir-se obrigadas a aderir à sua comunhão em consequência do desenvolvimento das suas ideias actuais. Permita-me afirmar energicamente que, se tiverem pensamentos como esses e passarem a agir de acordo com eles, os seus amigos estarão a cometer um erro fatal. Temos (conto eu) o princípio e o sentimento de obediência demasiadamente enraizados em nós para admitirmos separarmo-nos dos nossos superiores eclesiásticos só porque em muitos aspectos podemos concordar com outros. Temos demasiada aversão ao princípio do livre exame para nele confiarmos em assunto tão vasto como o de mudar de uma comuni-

dade para outra. Poderemos ser expulsos da nossa comunidade, ou ela poderá decretar que a heresia é a verdade — você dirá se são prováveis semelhantes contingências; mas não vejo outras causas concebíveis para deixarmos a Igreja onde fomos baptizados.

Pelo que me diz respeito, as pessoas têm de conhecer convenientemente o que eu escrevi antes de se aventurarem a dizer que mudei muito, nas ideias e pontos de vista fundamentais, no decorrer dos últimos oito anos. Não nego que as minhas *simpatias* em relação à religião de Roma têm aumentado; mas que as minhas *razões* para evitar a sua comunidade tenham diminuído ou se tenham alterado seria, talvez, difícil de provar. E desejo seguir a razão e não o sentimento.

4 — 18 de Junho de 1841. Você incita as pessoas cujos pontos de vista estão de acordo com os meus a iniciarem um movimento a favor de uma união entre as Igrejas. Ora, nas cartas que tenho escrito sempre disse que não esperava essa união no nosso tempo e desencorajei a ideia de actuações repentinas com esse objectivo. Peço licença para lhe repetir nesta ocasião, muito claramente, que não posso tomar parte em qualquer agitação, pois tenciono permanecer calmamente no meu lugar e fazer tudo para que os outros tomem o mesmo rumo. Entendo que é este o meu dever; mas, acima e além disto, não quero embotar os dentes com uvas amargas. Sei que é muito possível que um ou outro dos nossos passe para a sua comunidade; contudo, seria maior a vossa infelicidade do que a nossa dor. Se os seus amigos desejam cavar um abismo entre nós e eles, que façam conversões e é quanto basta. Há alguns meses ousei dizer que sentia o doloroso dever de me mostrar reservado perante todos os católicos romanos que viessem com a intenção de entabular negociações para a união das Igrejas; a sua insistência de agora para fazermos uma petição aos nossos bispos em favor de uma união, assemelha-se muito, no meu entender, a um acto de negociação.

Possuo o primeiro esboço ou rascunho de uma carta que escrevi a um zeloso leigo católico; julgo que lhe fiz várias alterações e acrescentos; mas ei-la tal como a conservei:

5 — 12 de Setembro de 1841. Todos os espíritos católicos entre nós se regozijariam, mais do que é possível dizer por palavras, se conseguísseis persuadir membros da Igreja de Roma a seguir a linha política que tão ardorosamente advogais. A dúvida e a desconfiança são presentemente as causas principais da nossa separação; uma maior aproximação em doutrina apenas aumentará a hostilidade que, infelizmente, a nossa gente sente pela vossa, enquanto estas causas durarem. Tendo isto em conta, e enquanto elas não forem removidas, não deveis confiar nas nossas tendências católicas. Não estou a falar de mim próprio, ou de quaisquer amigos meus; mas da nossa Igreja em geral. Quaisquer que sejam os *nossos* sentimentos pessoais, visaremos apenas erguer e propagar uma igreja *rival* à vossa nos quatro cantos da terra, a não ser que façais o que ninguém mais *pode fazer*. Simpatias que se dirijam para a Igreja de Roma, como um facto natural, se ela as admitir, não serão senão aplicadas na consolidação do nosso próprio sistema, se ela continuar a ser objecto das nossas suspeitas e receios. Desejo, claro está que desejo, que a nossa própria Igreja possa ser construída e alargada, mas não à custa da Igreja de Roma, não em oposição a ela. Tenho a certeza de que, enquanto vós sofreis também nós sofremos com a separação; *mas nós não podemos remover os obstáculos;* depende de vós fazê-lo.

Vós não nos receais; nós receamo-vos. Enquanto não deixarmos de vos recear, não poderemos amar-vos.

Enquanto estiverdes na vossa actual posição, os partidários da unidade católica na nossa Igreja estarão apenas a cumprir a previsão daqueles de entre vós que lhe são adversos, ou seja, dos que estarão apenas a fortalecer uma comunidade rival da vossa. Muitos de entre vós dizem que *nós* somos os vossos maiores inimigos; nós próprios também o dissemos; somos e assim seremos, se as coisas continuarem como agora. Estamos a conservar as pessoas afastadas de vós, satisfazendo-lhes as suas necessidades na nossa própria Igreja. *Estamos de facto* a manter as pessoas afastadas de vós; quereis que as conservemos afastadas de vós momentaneamente ou para sempre? É a vós que compete a decisão. Eu não tenho receio de que sejais bem sucedidos entre nós; não suplantareis a nossa Igreja no afecto da nação inglesa; só por intermédio da Igreja de Inglaterra podereis agir sobre a nação inglesa. Desejo realmente que a nossa Igreja se consolide com, através e na vossa comunhão para o seu bem, o vosso e o da unidade.

Sabeis que os pensadores mais sérios entre nós costumam, até onde ousam formar uma opinião, considerar o espírito do liberalismo como a característica do Anticristo profetizado? Em vão procurará qualquer pessoa libertar a Igreja de Roma dos rótulos de anticristo que os protestantes pretendem atribuir-lhe se ela deliberadamente tomar posição no próprio lugar para onde os lançamos, quando lhos retirámos. O Anticristo é descrito como o ἄνομος, aquele que se eleva acima do jugo da religião e da lei. O espírito da revolta surgiu com a Reforma e o liberalismo é o seu fruto.

Agora receio ir desgostar-vos ao dizer-vos que considerais a nossa aproximação doutrinária maior do que na realidade é. Não posso deixar de repetir o que escrevi muitas

vezes: que o vosso culto e as vossas devoções a Santa Maria me causam na verdade profundo desgosto. Estou apenas a verificar um facto.

Mais ainda, não disse em parte alguma que pudesse aceitar completamente os decretos de Trento, nem sequer implicitamente. A doutrina da Transubstanciação é uma grande dificuldade para mim, na medida em que, segundo creio, não é primitiva. Nem disse que os nossos Artigos admitem em todos os aspectos uma interpretação romana; a própria palavra «transubstanciação» é rejeitada neles.

Assim, como vedes, não é meramente por razões de conveniência que não nos unimos a vós. Há autênticas dificuldades a interporem-se. E mesmo que não as houvesse, não teríamos nenhuma garantia divina para o fazer, enquanto pensássemos que a Igreja de Inglaterra é um ramo da Igreja verdadeira e que a intercomunhão com o resto da Cristandade é necessária, não para a vida de uma igreja particular, mas apenas para a sua saúde. Nunca ocultei que há circunstâncias de facto, na Igreja de Roma, que me desgostam muito; não vejo possibilidade da sua remoção enquanto nos unirmos a vós um a um; mas se a nossa Igreja estivesse preparada para uma união, poderia pôr as suas condições; poderia conseguir a comunhão sob as duas espécies; poderia protestar contra as honras extremas prestadas a Santa Maria; poderia oferecer alguma explicação da doutrina da Transubstanciação. Não irei ao ponto de dizer que uma reforma noutros ramos da Igreja Romana, por muito desejável em si mesma, seria necessária para nos unirmos a ela, contanto que pudéssemos fazer uma reforma no nosso próprio país. Não olhamos para Roma acreditando que a sua comunhão é infalível, mas que a união é um dever.

A carta seguinte foi motivada pela oferta de um livro que

me fez o amigo a quem ela é dirigida; mais adiante voltarei a este assunto:

> 6 — 22 de Novembro de 1842. Só desejo que a sua Igreja seja mais conhecida entre nós por obras como esta. Não conseguirá interessar-nos por ela, enquanto não a virmos, não na política, mas nas suas verdadeiras funções de exortação, de ensinamento, de guia. Gostava que houvesse oportunidade de fazer compreender aos homens mais importantes da sua Igreja aquilo que acredito não ser novidade para si. Não é com discussões eruditas, ou argumentos perspicazes, ou relatos de milagres, que se pode ganhar o coração da Inglaterra. É preciso que os homens, como o Apóstolo, «se mostrem como verdadeiros ministros de Cristo.»
>
> Pergunta-me, se o volume que me enviou não será capaz de remover as minhas apreensões de que o verdadeiro Evangelho seja substituído por outro no vosso ensino prático. Antes de poder de qualquer modo responder-lhe, teria de saber até que ponto os sermões que o livro contém são uma selecção, são a totalidade, ou se foi publicada a obra completa do seu autor. Asseguro-lhe, ou pelo menos confio, que, se chegasse claramente à conclusão de que estava enganado naquilo que disse sobre o assunto, a confissão pública dessa convicção seria, para mim, apenas questão de tempo.
>
> Se, contudo, pudesse ver a nossa Igreja como nós a vemos, compreenderia facilmente que uma tal mudança de sentimentos, se se verificasse, não levaria necessariamente uma pessoa da Igreja da Inglaterra para a de Roma, como parece esperar. Apesar de todas as nossas desordens, há uma vida divina entre nós, claramente manifestada; e é uma nota tão grande da Igreja como qualquer outra. Porque havemos de procurar a presença de Nosso Senhor noutro lado,

> se Ele no-la concede onde estamos? Que *chamamento* temos nós para modificarmos a nossa comunhão?
>
> Os católicos romanos hão-de aperceber-se um dia que é esse o estado actual das coisas, seja qual for a promessa que imaginem de uma grande conversão a favor da sua Igreja. Este homem ou aquele poderá deixar-nos, mas não haverá movimento geral. Há, na verdade, um movimento incipiente do nossa *Igreja* em direcção à vossa, mas os seus chefes estão a fazer tudo o que podem para o prejudicar, pois os seus esforços incansáveis têm por fim converter a todo o custo alguns indivíduos. Quando é que eles compreenderão a situação e adoptarão programa de acção mais vasto e mais sensato?

2

A última carta que transcrevi era dirigida ao meu querido amigo Dr. Russell, actual superior de Maynooth, que teve, talvez, maior importância na minha conversão do que qualquer outra pessoa. Veio visitar-me, ao passar por Oxford no Verão de 1841, e creio que o levei a ver alguns dos edifícios da Universidade. Voltou a visitar-me outro Verão, em viagem de Dublin para Londres. Não me recordo de ele ter dito uma palavra sobre temas de religião em qualquer dessas ocasiões. Enviou-me várias cartas em diversas alturas; era sempre gentil, indulgente, sem tentar impor-se nem procurar a controvérsia. Deixava-me tranquilo. Também me deu um ou dois livros: um deles continha a *Règle de la Foi Catholique,* de Veron, e alguns tratados dos irmãos Wallenburgh; o outro era um volume de sermões de Santo Afonso da Liguori. É a estes sermões que se refere a minha carta ao Dr. Russell.

Ora, deve observar-se que os escritos de Santo Afonso, como eu os conhecia, por excertos que correntemente deles se fazem, predispunham-me mais contra a Igreja de Roma do que quaisquer outros, por causa daquilo a que se chamava a sua «mariolatria»; mas não havia nada desse género no livro. Escrevi ao Dr. Russell a perguntar se tinha ficado alguma coisa por traduzir; respondeu-me que havia certamente omissões num sermão sobre a Virgem Santa. Esta omissão, no caso de um livro desti-

nado a católicos, mostrava, pelo menos, que esses passos que se encontravam nas obras de autores italianos não tinham aceitação em todas as partes do mundo católico. Essas manifestações de devoção em honra de Nossa Senhora tinham sido a minha grande *crux* no que diz respeito ao catolicismo; digo francamente que, ainda agora, não adiro a elas completamente, mas tenho a certeza de não amar menos, por essa razão, Nossa Senhora. Essas devoções podem perfeitamente explicar-se e defender-se, mas o sentimento e o gosto não acompanham a lógica; são adequadas à Itália, mas não se adaptam à Inglaterra. Mas ainda mais que o da Inglaterra, o meu caso era especial; desde a infância tinha sido levado a considerar que o meu Criador e eu, Sua criatura, eram os dois únicos seres, no sentido pleno e próprio da palavra, *in rerum natura.* Porém, não quero dissertar aqui sobre os meus próprios sentimentos, mas somente dizer que não sabia então o que sei hoje perfeitamente: que a Igreja Católica não permite que uma imagem de qualquer espécie, material ou imaterial, que um símbolo dogmático, um rito, um sacramento, um santo, nem sequer a própria Virgem Santíssima, se interponham entre a alma e o seu Criador. É face a face, *solus cum solo,* que tudo se passa entre o homem e o seu Deus. Só Ele criou; só Ele redimiu; é perante o Seu olhar tremendo que comparecemos na morte; a nossa beatitude eterna será a Sua contemplação.

1. *Solus cum solo:* recordo-me imperfeitamente do que beneficiei com a leitura desses sermões, mas deve ter sido algo de considerável. Pelo menos, tinha encontrado solução para uma dificuldade: nesses sermões (ou melhor, no que parecem ser resumos tirados por um ouvinte), há muito do que se pode chamar exemplificação lendária; mas, na essência, são a pregação simples, prática e impressionante das grandes verdades da salvação. Do que posso falar com maior segurança é do efeito que produziu em mim, um pouco mais tarde, o estudo dos exercícios espiri-

tuais, de Santo Inácio. Pois aqui, também, trata-se de actos religiosos dos mais puros e dos mais directos nas relações entre Deus e a alma, durante um período de recolhimento, de contrição, de bons propósitos, de procura da vocação; a alma está *sola cum solo;* não há nuvem a interpor-se entre a criatura e o objecto da sua fé e do seu amor. O mandamento praticamente imposto é: «Meu filho, dá-Me o teu coração.» Portanto, as devoções aos anjos e aos santos não interferem na glória incomunicável do Eterno. É como o amor que temos aos nossos amigos e parentes, como as nossas ternas simpatias humanas: nada disso é incompatível com aquela suprema homenagem do coração ao Invisível que, na realidade, santifica e exalta, não destrói invejosamente, o que é da Terra. Mais tarde, o Dr. Russell enviou-me um grande embrulho de livros de devoção baratos, de todos os géneros, dos que se encontram nas livrarias em Roma; ao examiná-los, fiquei francamente surpreendido por ver que eram muito diferentes do que tinha imaginado, e que pouco ofereciam a reais objecções. Referi-me a eles no meu *Essay on the Development of Doctrine.* O Dr. Russell enviou-me o livro de Santo Afonso no fim de 1842; contudo decorreu ainda muito tempo antes que eu vencesse a minha dificuldade relativamente às devoções prestadas aos santos; a julgar por uma carta que encontrei, talvez só em 1844 eu tivesse conseguido vencê-la inteiramente.

2. Não tenho a certeza de não ter sentido também, nessa altura, a força de outra consideração. A ideia da Santíssima Virgem fora, por assim dizer, *ampliada* na Igreja de Roma, à medida que o tempo passava, mas tinham-no sido todas as ideias cristãs, como a da Sagrada Eucaristia. Todo o quadro de uma cristandade apostólica, pálido, pouco nítido e distante, é visto em Roma como se fosse através de um telescópio ou ampliador. A harmonia do conjunto, porém, permanece evidentemente a

mesma. É, pois, injusto tirar uma única ideia romana, a da Virgem Santíssima, do que se pode chamar o seu contexto.

3. Chego assim ao princípio do desenvolvimento da doutrina na Igreja cristã, estudo a que me dediquei no fim de 1842. Mencionei-o numa passagem já citada de *Home thoughts abroad,* publicado em 1836, e em data ainda anterior na minha *História dos Arianos* de 1832; nunca o perdi de vista nas minhas especulações e é certamente admitido no tratado de Vicente de Lerino, que tantas vezes tem sido tomado como base do anglicanismo. Em 1843 comecei a considerá-lo atentamente; fiz dele o assunto do meu último sermão na Universidade a 2 de Fevereiro; e a ideia geral a que cheguei é expressa do seguinte modo em carta a um amigo, datada de 14 de Julho de 1844; nota-se que, nesta altura como antes, a questão, para mim, continuava a ser Credo *versus* Igreja:

> O género de considerações a que atribuo mais peso abrange as seguintes: 1) tenho muito maior certeza (de acordo com os Padres da Igreja) de que *estamos num estado* de separação culpada *do que* tenho de que *não* existia, ao abrigo do Evangelho, um desenvolvimento doutrinal e de que os desenvolvimentos romanos não sejam os verdadeiros; 2) tenho muito maior certeza de que as *nossas* doutrinas (modernas) estão erradas *do que* tenho de que o estejam as doutrinas *romanas* (modernas); 3) admitindo que as doutrinas romanas (especiais) não se encontram plenamente delineadas na Igreja primitiva, penso contudo que há nela vestígios suficientes para recomendá-las e prová-las, na *hipótese* de a Igreja possuir orientação divina, embora esses vestígios em si mesmos sejam insuficientes. De modo que a questão se resume ao problema da natureza da promessa do Espírito Santo feita à Igreja; 4) a prova da doutrina romana

(moderna) baseada na antiguidade é tão forte (se não mais forte) como a de determinadas doutrinas que tanto nós como os romanos defendemos; por exemplo: há mais testemunhos na antiguidade quanto à necessidade da unidade do que à da sucessão apostólica; quanto à supremacia da Sé de Roma do que à Presença Real na Eucaristia; quanto à prática da invocação dos santos do que a determinados livros incluídos no actual cânone da Escritura, etc.; 5) a analogia do Antigo Testamento, e também do Novo, conduz ao reconhecimento de desenvolvimentos doutrinais.

4. Deste modo fui conduzido a uma outra consideração. Eu via que o princípio de desenvolvimento não respondia apenas a determinados factos, mas era também, em si próprio, um fenómeno filosófico notável, dando carácter a toda a evolução do pensamento cristão. Era discernível desde os primeiros anos de ensinamento católico até à actualidade e dava a esse ensinamento unidade e individualidade. Servia como uma espécie de prova, que o ensinamento anglicano não podia apresentar, de que a Roma moderna era, na verdade, as antigas Antioquia, Alexandria e Constantinopla, do mesmo modo que uma curva matemática tem a sua própria lei e a sua própria fórmula.

5. Assim, também fui levado a examinar mais atentamente o que não duvido que fizesse parte, há muito tempo, dos meus pensamentos, isto é, a concatenação de argumentos pela qual o espírito ascende da sua primeira ideia religiosa até à final; e cheguei à conclusão de que não havia meio termo, numa filosofia autêntica, entre ateísmo e catolicismo, e que um espírito perfeitamente congruente, nas circunstâncias em que se encontra cá na Terra, deve abraçar ou um ou outro. E continuo a afirmar o seguinte: sou católico porque acredito em Deus; e se me perguntarem porque acredito em Deus, respondo que é porque acredito em mim próprio. Parece-me impossível acreditar na minha própria existência (e desse facto tenho a certeza absoluta) sem acreditar também na existência d'Aquele que vive na minha consciência como um Ser pessoal, omnisciente e que tudo julga. É possível que não me tenha expressado com correcção filosófica, já que não estudei o que os metafísicos disseram sobre o assunto; mas julgo que há um significado tão fortemente verdadeiro no que digo que poderá resistir a um exame.

6. Além disso, encontrei uma confirmação para o facto da conexão lógica entre teísmo e catolicismo numa consideração paralela à que tinha adoptado no assunto do desenvolvimento da doutrina. O princípio do desenvolvimento age constantemente nas verdades reveladas; este facto é um argumento a favor da identidade do cristianismo e do primitivo; mas, assim como há uma lei que rege o conteúdo da teologia dogmática, assim também há uma lei que rege a fé religiosa. No primeiro capítulo desta narrativa falei da certeza como o resultado, divinamente pensado e querido para nós, da força cumulativa de determinadas razões que, consideradas separadamente, não passam de probabilidades. Recorde-se que estou a traçar a história do meu estado de espírito no período da minha vida que estou a analisar. Não estou a falar teologicamente, nem tenho a menor intenção de entrar em controvérsia ou de me defender; mas falando historicamente do que eu pensava em 1843 e em 1844, digo que acreditava num Deus com base numa probabilidade; que acreditava no cristianismo com base numa probabilidade, que acreditava no catolicismo com base numa probabilidade. Ora, estas três bases de probabilidade, forçosamente distintas umas das outras quanto à matéria, eram ainda, todas elas, uma única em natureza de prova: eram probabilidades — probabilidades de um género especial, cumulativo e transcendente, mas mesmo assim probabilidades. Se Aquele que nos criou quis que, em matemática, chegássemos a uma certeza pela

demonstração rigorosa, na procura religiosa quis que chegássemos à certeza por uma acumulação de probabilidades. Quis que agíssemos assim e, querendo-o, coopera nos nossos actos, tornando-nos capazes de fazermos aquilo que Ele quer que façamos, e conduz-nos, por pouco que a nossa vontade coopere com a Sua, a uma certeza que ultrapassa em muito a força lógica das nossas conclusões. Assim cheguei a ver claramente e com satisfação que, ao ser conduzido para a Igreja de Roma, não estava a proceder baseado em razões secundárias ou isoladas, ou em aspectos controversos de pormenor, mas estava protegido e justificado, mesmo no uso daqueles argumentos secundários ou particulares, por um grande e vasto princípio. Note-se, porém, que estou a expor um facto, não a defendê-lo; portanto, se um católico disser que o processo da minha conversão estava errado, já não posso evitá-lo.

Nada mais tenho a acrescentar à história da mudança das minhas convicções religiosas. Por um lado, acabei gradualmente por ver que a Igreja Anglicana estava formalmente errada e, por outro lado, que a Igreja de Roma estava formalmente certa; portanto, que não era possível apresentar razões válidas para continuar na Anglicana e, mais, que não era possível fazer objecções válidas quanto a unir-me à de Roma. Nesse caso, não tinha mais nada a apreender; o que ainda faltava para a minha conversão era, não uma mudança de ideias, mas um transformá-las numa convicção intelectual feita de clareza e de firmeza.

Passo agora a pormenorizar os meus actos durante esta última fase da minha procura.

Em 1843 dei dois passos muito significativos: 1) em Fevereiro, fiz uma retractação formal de tudo o que havia dito de desagradável contra a Igreja de Roma; 2) em Setembro, abandonei o benefício de St. Mary, incluindo Littlemore. Tratarei destes dois actos separadamente.

1. Os termos da minha retractação provocaram muitas críticas. Depois de citar diversos passos dos meus escritos contra a Igreja de Roma que pretendia retractar, terminava assim:

> Se me perguntarem como é que um indivíduo pode aventurar-se, não simplesmente a defender, mas a publicar esses pontos de vista sobre uma comunidade tão antiga, tão espalhada, tão fecunda em santos, respondo que disse para comigo: «Não estou a proferir as minhas próprias palavras, estou apenas a seguir o que é quase um *consensus* dos teólogos da minha própria Igreja. Sempre utilizaram a linguagem mais violenta contra Roma, mesmo os mais aptos e eruditos de entre eles. Desejo mergulhar no sistema deles. Enquanto digo o que eles dizem estou seguro. Também esses pontos de vista são necessários à nossa posição.» Contudo, tenho razões para recear ainda que essa linguagem deva atribuir-se, em grande parte, a um temperamento impetuoso, a uma esperança de merecer a aprovação de pessoas que respeito e ao desejo de refutar a acusação de romanismo.

Estas palavras têm sido, e são continuamente citadas contra mim, como se constituíssem uma confissão de que, quando estava na Igreja Anglicana, disse coisas contra Roma, em que, na verdade, não acreditava.

Pessoalmente, não sou capaz de compreender como é que qualquer pessoa imparcial possa considerá-las desse modo; e expliquei-as nas minhas publicações por várias vezes. Confio que, nesta altura, o seu significado óbvio tenha sido satisfatoriamente posto em evidência pelo que relatei em partes anteriores desta narrativa; mas tenho ainda uma palavra ou duas a acrescentar às minhas anteriores observações a este respeito.

No passo em questão, desculpo-me por ter *abertamente* formulado em controvérsia acusações contra a Igreja de Roma, eu que afirmo, não obstante, ter *acreditado* inteiramente na altura

em que as formulei. O que há de extraordinário numa tal desculpa? Há certamente muitas coisas que uma pessoa pode defender, ao mesmo tempo que sente que não tem o direito de as dizer publicamente; e pode sentir certa pena de as ter dito publicamente. A lei reconhece este princípio. Nos nossos dias têm sido presas e multadas pessoas por dizerem coisas verdadeiras a respeito de um mau rei. Tem-se confirmado a máxima de que «quanto maior a verdade, maior a difamação». Assim, no julgamento da sociedade, sentir-se-ia uma justa indignação contra um escritor que de ânimo leve mostrasse as fraquezas de um grande homem, embora toda a gente soubesse que elas existiam. Ninguém tem o direito de falar mal de outrem sem uma boa razão, mesmo que saiba que está a dizer a verdade e o público também. Portanto, embora acreditasse no que disse contra a Igreja de Roma, não podia divulgá-lo, a não ser que tivesse uma razão justa, não só para pensar mal, mas também para falar mal. Acreditava no que dizia, julgando apoiar-me em boas razões; mas teria eu também um motivo legítimo para proclamar a minha convicção? Julgava que sim: não era uma necessidade de legítima defesa na controvérsia? Era impossível pôr isso de parte: a posição anglicana não podia ser mantida satisfatoriamente sem atacar a romana. Nisto, como em quase todos os conflitos, ou tem razão uma parte, ou outra, mas não ambas; e a melhor defesa era atacar. Não é isto quase um lugar-comum da controvérsia com Roma? Não é o que dizem todos aqueles que abordam o assunto? Haverá alguma pessoa séria que insulte a Igreja de Roma só por insultá-la, ou esse insulto não constituirá justificação para a própria posição religiosa? Que é o significado da própria palavra «protestantismo», senão um apelo a que as pessoas se manifestem? Foi portanto isto o que eu disse: «Sei que falei com violência contra a Igreja de Roma; mas não era um mero insulto, pois tinha uma razão séria para o fazer.»

Porém, eu não só considerava essa linguagem necessária para

a posição religiosa da minha Igreja, mas também recordava que todos os grandes teólogos anglicanos tinham pensado assim antes de mim. Tinham pensado assim e agido em consequência. Eis a razão por que observo, no passo em questão, com muita propriedade, que, se eu tinha utilizado uma linguagem violenta, não inovara nada, pois que, ao fazê-lo, estava apenas a seguir as pisadas, ou melhor, a reproduzir o ensinamento dos meus predecessores.

Estava a declarar-me culpado de ter utilizado uma linguagem violenta, mas estava também a declarar que havia circunstâncias atenuantes no caso. Todos nós conhecemos a história de um condenado que no cadafalso arrancou à dentada uma orelha à mãe. Ao fazer isto, ele não negava o facto do seu próprio crime, que o ia levar à forca, mas proclamava que a indulgência da mãe, quando era rapaz, tinha muito a ver com o facto. Do mesmo modo, eu fizera uma acusação, e tinha-a feito *ex animo;* mas acusava outros de me terem, com o seu exemplo, levado a acreditar nela e a publicá-la.

Estava certamente com disposição de lhes arrancar as orelhas. Confessaria abertamente, e, aliás, já o disse algumas páginas atrás, que estava zangado com os teólogos anglicanos. Achava que eles me tinham enganado; tinha lido os Padres com os olhos deles; tinha algumas vezes confiado nas suas citações ou nos seus raciocínios; e, pela confiança que me inspiravam, tinha utilizado palavras e feito afirmações que, de direito, deveria ter eu próprio examinado rigorosamente. Considerara-me seguro enquanto tivesse a sua autoridade para apoio do que eu dizia. Nesta questão, tinha mostrado mais espírito de confiança do que espírito crítico. Isto não implicara, da minha parte, grandes afirmações erradas, resultantes da confiança na sua autoridade, mas sim falta de cuidado em questões de pormenor. E isto fora realmente uma falta.

Havia, contudo, uma razão muito mais profunda para eu

dizer o que dissera sobre este assunto, razão a que, até agora, ainda não aludi. É que o meu pensamento mais opressivo, em todo o processo da minha mudança de convicções, foi o claro pressentimento, confirmado pelos factos, de que daí resultaria um triunfo para o liberalismo. Tinha-me empenhado por completo contra o princípio antidogmático; porém, estava a contribuir, mais do que qualquer outra pessoa, para o promover. Eu era dos que o tinham posto em xeque em Oxford durante tantos anos; deste modo, o próprio facto de me retirar era o seu triunfo. Os homens que me afastaram de Oxford haviam sido, claramente, os liberais; haviam sido eles a iniciar o ataque ao *Tract 90*, e eram eles que iriam beneficiar novamente, se eu persistisse em abandonar a Igreja Anglicana. Mas isto não era tudo. Como já disse, só havia duas alternativas: o caminho para Roma e o caminho para o ateísmo. O anglicanismo está a meio caminho para um lado e o liberalismo a meio caminho para outro. Sabia perfeitamente que muitas pessoas não me seguiriam, agora, na minha passagem do anglicanismo para Roma, mas que imediatamente me trocariam a mim e ao anglicanismo pelo campo liberal. Não é nada fácil (humanamente falando) conduzir um inglês até um nível dogmático. Tinha-o realizado em grande medida, no caso dos jovens e dos leigos. A *Via Media* anglicana representava o dogma, eu tinha-lhes ensinado que o princípio dogmático e o anglicano eram um só. E agora eu estava a reduzir a *Via Media* a pedaços; isso não iria aniquilar a própria crença dogmática no espírito de grande número de pessoas? Oh! Como isto me fazia infeliz! Ouvi uma vez uma testemunha ocular contar a história de um pobre marinheiro cujas pernas tinham sido despedaçadas por uma bala de canhão, quando combatia em Argel, em 1816, e que fora levado para ser operado. O cirurgião e o capelão convenceram-no a deixar cortar uma perna; assim se fez e aplicaram-lhe o torniquete no ferimento. Depois, anunciaram-lhe que teriam que lhe cortar a outra também. O pobre homem disse:

«Deviam ter-me dito isso, cavalheiros», e, deliberadamente, retirou o garrote, esvaindo-se em sangue até morrer. Não seria este o caso de muitos amigos meus? Como é que eu podia esperar alguma vez fazê-los acreditar numa segunda teologia, se os tinha enganado quanto à primeira? Como é que teria coragem para publicar uma nova edição de um credo dogmático e pedir-lhes que o aceitassem como um evangelho? Não se lhes tornaria clara a impossibilidade de encontrar certeza em qualquer parte? Bem, em minha defesa podia apenas apresentar uma desculpa imperfeita que, contudo, era a verdadeira: que eu não tinha lido os Padres com cuidado suficiente; que naqueles aspectos, precisamente, que determinam o ângulo de divergência entre as duas Igrejas eu havia feito cálculos consideravelmente errados. Mas como é que isso aconteceu? A verdade, por muito desagradável que fosse de confessar, é que confiara demasiado nas afirmações de Ussher, de Jeremy Taylor ou Barrow, e fora enganado por eles. *Valeat quantum* — era tudo o que se podia dizer. Era esta, portanto, a razão principal das palavras da retractação que tanto escandalizaram, porque a amargura com que foram escritas não foi compreendida. A carta seguinte ilustrará o facto:

> 3 de Abril de 1844. Desejo fazer algumas observações, a propósito da preocupação principal de William. A minha mudança de opinião, segundo ele, torna incerta a ideia que se pode ter da objectividade da verdade e do erro. Como não suspeitar de uma nova opinião quando se perdeu a confiança numa antiga? Naquilo que vou dizer não procurarei defender as minhas novas opiniões em comparação com as primeiras, mas atacar em geral o cepticismo e a incerteza quanto à verdade ou falsidade, cuja simples ideia me é extremamente dolorosa.
>
> O meu caso era este, certamente natural: por uma questão de sentimento e de dever entreguei-me ao sistema em

que me encontrava. Via que a Igreja Anglicana tinha uma ideia ou teoria teológica e apoiei-a como tal. Li os escritos de Laud sobre a tradição e considerei-os (como ainda os considero) verdadeiramente magistrais. A teoria anglicana era muito nítida. Admirava-a e tinha confiança nela. Não me ocorreu (creio) duvidar; via que era competente e apoiada no saber e sentia que era um dever preservá-la. Além disso, ao estudar a antiguidade e ao ler os Padres, via inteiramente confirmadas as partes que examinava (por exemplo, a supremacia da Escritura). Havia apenas uma questão sobre a qual tinha dúvidas: a de saber se *resultaria,* pois nunca tinha sido mais do que um sistema posto no papel ...

Longe de contribuir seriamente para perturbar as pessoas quanto à verdade e falsidade, encaradas como realidades objectivas, deveria perguntar-se, ao contrário, se a minha mudança de opinião não seria *necessária* no caso em que a verdade é uma coisa objectiva e real com que se deve confrontar uma pessoa educada num sistema a que falta verdade.

Seguramente, aquele que, desejando proceder bem, *persistisse* num sistema errado e não o *abandonasse,* estaria a militar contra a objectividade da verdade e levaria as pessoas a perguntarem-se se uma e outra coisa não seriam igualmente agradáveis ao nosso Criador, desde que houvesse sinceridade.

Nem, certamente, é coisa que eu tenha de lamentar o ter defendido o sistema em que me encontrava e ter tido, assim, de desdizer as minhas palavras. Pois não é o nosso dever, em vez de começar por criticar, dar-nos generosamente àquela forma de religião que providencialmente é colocada diante de nós? Está certo ou errado começar pelo juízo privado? Não poderemos, por outro lado, esperar obter uma graça pela obediência, mesmo a um sistema erróneo, e no próprio sistema um caminho que permita sair dele? Quando da vinda de Cristo, quais seriam mais provavelmente conduzidos ao cristianismo, aqueles que eram rigorosos e conscienciosos no seu judaísmo, ou os que eram indiferentes e cépticos? Contudo, na proporção do seu zelo anterior davam a impressão de serem inconstantes. É certo que sempre tenho defendido que a obediência, mesmo a uma consciência que erra, é uma maneira de alcançar a luz, e que não interessa onde é que uma pessoa começa, desde que ela comece pelo que lhe veio à mão e com fé; e que tudo pode tornar-se um meio divino de atingir a Verdade; que para os puros todas as coisas são puras, e possuem uma virtude de autocorrecção e um germe fecundo. E embora eu não tenha o menor direito de afirmar que esta graça me foi concedida, o facto de poder ser concedida a uma pessoa na minha situação parece-me afastar a perplexidade que a minha mudança de opinião possa ocasionar.

Poderá dizer-se — tenho-o dito a mim próprio —: «No entanto porque é que *publicou?* Se tivesse esperado calmamente, teria modificado as suas convicções, sem os aborrecimentos que a mudança agora acarretou para as pessoas desapontadas e preocupadas.» Respondo que as coisas estão tão ligadas entre si que formam um todo e não se pode dizer o que condiciona, ou não, isto ou aquilo. Não vejo como seria possível ter publicado os *Tracts* ou outras obras destinadas a defender a nossa Igreja, sem as acompanhar de forte protesto ou argumentação contra Roma. A objecção óbvia contra toda a linha anglicana é de que ela é romana; por isso penso realmente que não havia qualquer alternativa entre o silêncio ou o formar uma teoria e atacar o sistema romano.

2. Referirei agora o meu segundo passo decisivo de 1843: a resignação de St. Mary. A razão ostensiva, directa e suficiente para agir assim, era a perseverança do ataque dos bispos ao *Tract 90.* Aludi a esse facto numa carta que transcrevi atrás, dirigida a um dos mais influentes de entre eles. A série dos seus juizos *ex cathedra* ao longo de três anos, incluindo uma nota bastante severa numa pastoral do meu próprio bispo, constituíram praticamente uma condenação do meu *Tract* e, consequentemente, a rejeição, tanto quanto era possível na Igreja de Inglaterra, da antiga doutrina católica, que era a finalidade do *Tract.* Fora no intuito de proteger o *Tract* de semelhante acusação que eu, na altura da sua publicação em 1841, me tinha colocado tão simplesmente à disposição dos mais altos poderes de Londres. Na carta que o meu bispo me enviou na altura, o único termo susceptível de ser considerado como censura era que o meu *Tract* «se prestava a objecções.» Julgava eu que as coisas ficariam por aqui. Recusara-me a retirar o *Tract* e tinham cedido nesse ponto. Depois de publicar as partes precedentes desta narrativa, encontrei o que escrevi ao Dr. Pusey em 24 de Março, quando a questão estava em curso. Dizia-lhe eu: «Quanto mais penso nisso mais me repugna suprimir o *Tract 90,* embora *evidentemente* o faça, se o bispo o desejar; não posso, contudo, negar que consideraria isso um acto severo.» De acordo com as notas que tenho das cartas ou mensagens que lhe enviei nesse dia e nos seguintes, dizia--lhe sucessivamente: «O meu primeiro impulso foi obedecer sem uma palavra; desejo ainda obedecer, mas a minha razão tem-se sempre insurgido firmemente contra isso de então para cá.» Depois, num pós-escrito: «Se fiz algum bem à Igreja, peço ao bispo um favor como recompensa: que não insista numa medida que eu acho que não conduzirá a nada de bom. Contudo, obedecer--lhe-ei.» Mais tarde, ganhei maior veemência ainda e escrevi: «Se o bispo me intimar publicamente a suprimir o *Tract,* ou falar dele severamente na sua pastoral, estou quase decidido a suprimi-lo de facto, mas a pedir ao mesmo tempo a demissão do meu benefício. Não poderia, em consciência, agir de outro modo. Pode mostrar isto a quem quiser.»

Todas as minhas esperanças de então, toda a minha satisfação pela aparente realização dessas esperanças, desapareceram em 1843. Não admira, portanto, que, em Maio desse ano, decorridos já dois dos três anos, eu escrevesse sobre a minha retirada de St. Mary ao mesmo amigo que tinha consultado a esse respeito em 1840. Mas fiz mais; contei-lhe a minha grande perturbação de espírito relativamente à questão das igrejas. Passo a transcrever partes de duas das minhas cartas:

> 4 de Maio de 1843. Presentemente receio, tanto quanto posso analisar as minhas próprias convicções, chegar a considerar a comunhão católica romana como a Igreja dos Apóstolos, e a graça existente entre nós (que graças a Deus não é pequena) como uma coisa extraordinária, resultante da superabundância da Sua generosidade. Tenho muito mais a certeza de que a Inglaterra está em cisma do que as adições romanas ao credo primitivo possam não ser desenvolvimentos legítimos e necessários do fecundo depósito da fé que lhe foi confiada.
>
> Compreenderá agora o que me fere nas pastorais dos bispos, sem qualquer sensibilidade exagerada da minha parte. Desgostam-me de duas maneiras: primeira, por serem de certo modo protestos e testemunho da minha consciência contra a minha própria infidelidade à Igreja Anglicana e, segunda, por serem exemplos de ensinamento desta e amostras de como ela está tão longe de aspirar sequer à catolicidade.
>
> Ser infiel a uma missão de confiança é naturalmente a minha principal causa de temor, e isso já há muito tempo, como sabe.

Quando ele escreveu a fazer objecções naturais à minha intenção, tais como a preocupação de que o afastamento das obrigações eclesiásticas pudesse ter o efeito indirecto de me impulsionar para Roma, respondi:

> 18 de Maio de 1843. A minha função ou cargo de St. Mary não é uma mera *situação,* mas uma *energia* contínua. Como consequência, as pessoas supõem e afirmam determinadas coisas a meu respeito. Com que espécie de sinceridade é que posso obedecer ao bispo? Como é que vou agir nos casos frequentes em que, de uma maneira ou de outra, a Igreja de Roma entra em consideração? Tenho tentado fazer tudo o que está ao meu alcance para conservar pessoas afastadas de Roma, e com algum êxito; mas ainda há um ano e meio os meus argumentos, embora mais eficazes para as pessoas que eu visava do que quaisquer outros poderiam ser, eram de natureza a provocar grandes suspeitas a meu respeito no espírito dos observadores.
>
> Ficando em St. Mary, sou um motivo de escândalo e um obstáculo. As pessoas são suficientemente perspicazes para compreenderem o que penso sobre determinadas questões e então concluem que essas opiniões são compatíveis com manter situações de confiança na nossa Igreja. Certo número de jovens baseia a validade das suas interpretações dos Artigos, etc., na sua confiança em mim. Não é a minha actual posição uma crueldade para com eles e uma traição à Igreja?
>
> Não vejo como é que posso pregar ou publicar de novo enquanto estiver em St. Mary; mas peço-lhe que considere ainda a dificuldade que exponho a seguir e que tem de ser explicada com certo pormenor.
>
> Nas últimas férias grandes, surgiu-me a ideia de publicar as vidas dos santos ingleses; e tive uma conversa (com um editor) a esse respeito. Pensava que seria útil por ocupar os espíritos daqueles que estavam em perigo de se desgovernar, trazendo-os da doutrina para a história e da especulação para o facto; por despertar neles o interesse pelo solo inglês e pela Igreja inglesa e evitar que procurassem simpatias em Roma, tal como ela é; e, mais, por favorecer a divulgação de ideias acertadas.
>
> Mas, durante este último mês, ocorrreu-me que, se o projecto fosse por diante, constituiria, praticamente, um prolongamento do *Tract 90,* pois seria uma apresentação dos usos e opiniões que precederam a Reforma.
>
> É fácil dizer: «Porque é que *hás-de* fazer *alguma* coisa? Porque é que não ficas quieto? Mas quem é que te manda pensar num plano semelhante?» Mas não posso deixar certo número de infelizes ao abandono. Estou disposto a fazer o que puder por um grande número de pessoas, não só em Oxford como em qualquer parte. Se *eu* não agisse, outros encontrariam meios para o fazer.
>
> Bem, o plano tem sido recebido com grande expectativa e interesse. Muitos se debruçam já sobre o trabalho. Indico os nomes das pessoas: a maior parte deu a sua promessa; outras, meio comprometidas, são colaboradores prováveis; algumas estão já a trabalhar.

Seguem-se cerca de trinta nomes; alguns deles, nessa altura, eram discípulos do Dr. Arnold, outros do Dr. Pusey; alguns eram meus amigos pessoais e encontravam-se na mesma situação que eu; outros que eu mal conhecia; mas, claro está, a maioria pertencia ao novo Movimento. Continuo:

> O plano tinha avançado tanto que causaria surpresa e seria motivo de conversa se agora parasse subitamente. Con-

tudo, não será incompatível com o facto de eu ficar em St. Mary, sendo o que sou?

Foi este o objecto e a origem da projectada série dos santos ingleses; e, uma vez que a publicação estava relacionada, como se viu, com a minha resignação de St. Mary, ser-me-á permitido concluir aqui o que tenho a dizer sobre o assunto, embora possa parecer uma digressão. Logo que a primeira obra da série foi impressa, todo o projecto ruiu. Já tinha previsto que algumas partes da série seriam escritas num estilo incompatível com o de um clérigo beneficiado, e por isso tinha abandonado o meu benefício eclesiástico. Mas homens de grande influência levaram mais longe os seus receios, e quando viram a vida de Santo Estêvão Harding, concluíram que era impróprio até mesmo de ser publicado por uma editorial anglicana; assim, o projecto foi abandonado imediatamente. Após os dois primeiros números, afastei-me das funções de director editorial; apenas se publicaram as «vidas» que já estavam terminadas ou que estavam em fase adiantada de preparação. Os excertos seguintes, daquilo que eu e outros escrevemos na altura, ilustrarão o que tenho estado a dizer. Em Novembro de 1844, escrevi assim ao autor de uma delas:

Não sou editor, não tenho controle directo sobre a série. É obra de T.; ele pode admitir e excluir o que quiser. Eu era para ter sido o editor. Editei de facto os dois primeiros números. Fui responsável por eles, do modo como um editor é responsável. Se tivesse continuado nessas funções, teria exercido controle sobre todos. Expus no prefácio que os temas doutrinais deveriam ser, se possível, excluídos. Mas, além disso, também declarei, que cada autor só poderia ser considerado responsável pelas «vidas» que escrevesse. Quando abandonei o cargo de editor, tinha entre mãos vários compromissos com amigos para «vidas» avulsas. Gostaria de ter quebrado todos esses compromissos, mas houve casos em que isso não era possível, e deixei-os seguir o seu rumo. Algumas obras não chegaram a ter realização; outras, como a sua, continuaram. Vi algumas destas em manuscrito ou em prova. À medida que o tempo passa, terei cada vez menos que ver com a série. Penso que o compromisso entre nós deve terminar. De qualquer modo já tenho grandes responsabilidades sobre os meus ombros, até demais. Escreverei a T. a dizer que, se quiser beneficiar da sua colaboração, lhe escreva directamente.

De acordo com esta carta, já dez meses antes, em Janeiro de 1844, anunciara que outras «vidas», depois da de Santo Estêvão Harding, seriam publicadas pelos respectivos autores, à sua própria responsabilidade. Esta informação repetiu-se em Fevereiro no anúncio ao segundo número, intitulado «A Família de S. Ricardo», embora nesse, por qualquer razão de que agora não consigo recordar-me, eu tenha posto também as minhas iniciais. Na vida de Santo Agostinho, o autor, homem mais ou menos da minha idade, diz de modo semelhante: «Só o próprio é responsável pela maneira como o material foi utilizado.» Tenho em manuscrito outro anúncio com o mesmo fim, mas não sei dizer se alguma vez apareceu impresso.

Acrescentarei que os autores que eu dirigia e a quem permiti que procedessem imoderadamente foram considerados «jovens exaltados e fanáticos», que, enquanto o autor da vida de Santo Agostinho tinha, em 1844, 40 anos, o da projectada vida de S. Bonifácio, Bowden, tinha 46, e Johnson, que deveria escrever a de Santo Aldhelm, 43; a maior parte dos outros andava à volta dos 30 anos. Três, penso eu, tinham menos de 25. Além disso, destes autores alguns tornaram-se católicos, vários permaneceram anglicanos e outros têm professado o que se chama opiniões livres ou liberais.

A causa imediata da resignação do meu benefício é exposta na carta seguinte, que escrevi ao meu bispo:

> 29 de Agosto de 1843. É com muita pena que informo Vossa Excelência Reverendíssima de que A. B., que foi hóspede da minha casa no ano passado, acaba de se ligar à Igreja de Roma. Como sempre tenho desejado não só merecer a confiança que em mim foi depositada ao ser-me concedido um benefício eclesiástico na diocese de Vossa Excelência Reverendíssima, mas merecer, também, a sua aprovação, declaro, para sua informação, uma ou duas circunstâncias relacionadas com este infeliz acontecimento. Recebi-o com a condição de ele me prometer, o que fez claramente, que permaneceria tranquilamente na nossa Igreja durante três anos. Passou um ano, e embora eu não visse nele nada que indicasse que viesse eventualmente a encontrar satisfação naquela situação, de momento o seu espírito parecia calmo, tanto quanto seria para desejar, e exprimia com frequência o seu contentamento por ter feito a promessa que eu lhe exigira.

Sentia que era impossível permanecer mais ao serviço da Igreja Anglicana, quando podia ser acusado deste abuso de confiança, ainda que tivesse tido bem pouco que ver com o caso. Escrevi daí a alguns dias a um amigo:

> 7 de Setembro de 1843. Pedi hoje autorização ao bispo para deixar St. Mary. Pessoas que menos se esperaria, ou pelo menos que eu menos esperaria, encontram-se numa situação quase desesperada. Realmente, tudo se pode esperar. Vou publicar um volume de sermões, incluindo aqueles quatro contra a mudança de Igreja.

Pedi a resignação do meu benefício a 18 de Setembro. Não tinha meios para o fazer legalmente em Oxford. O falecido Goldsmid teve a amabilidade de me ajudar a fazê-lo em Londres. Não tinha nada a dizer contra os liberais; venceram-me em luta leal. Quanto ao procedimento dos bispos, para me servir de uma imagem de Walter Scott, tirada da Bíblia, parecia-me que tinham «perturbado a criança a mamar.»

Disse a um amigo:

> *Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni*[35].

Agora, quase poderá dizer-se que, na medida necessária para um esboço como este, cheguei ao fim da história das mudanças das minhas convicções religiosas e dos actos públicos que elas envolveram.

O meu espírito tinha ainda um último passo a dar e a minha vontade uma resolução final a tomar. Esse último passo era o ser capaz de dizer honestamente que *tinha a certeza* das conclusões a que chegara. Essa resolução final, imperiosa, uma vez atingida a certeza, era a minha *submissão* à Igreja Católica.

Esta submissão só teve lugar decorridos dois anos completos após a resignação do meu benefício em Setembro de 1843. Nem se poderia ter dado mais cedo, um dia que fosse, sem dúvidas e apreensões, ou seja com autêntica convicção ou certeza.

No intervalo de que resta falar, isto é, entre os Outonos de 1843 e 1845, permaneci como leigo na Igreja de Inglaterra, assistindo aos seus serviços como habitualmente, abstendo-me completamente de ter relação com católicos, de frequentar os seus lugares de culto, de seguir os seus ritos e costumes religiosos, como a invocação dos santos, que são características da sua religião. Fiz tudo isto por princípio, pois nunca consegui compreender como é que se pode pertencer a duas religiões ao mesmo tempo.

O que tenho a dizer de mim, entre estes dois Outonos, resu-

mi-lo-ei quase a este aspecto: a dificuldade em que estava quanto à melhor maneira de revelar o meu estado de espírito aos meus amigos e a outros, e como consegui revelá-lo.

Até Janeiro de 1842 não tinha revelado o meu estado de inquietação a mais do que três pessoas, como referi anteriormente e se repete em cartas que vou apresentar agora ao leitor; a duas dessas pessoas, meus companheiros íntimos e familiares, escritas no Outono de 1839; a terceira, a um velho amigo, que também já mencionei anteriormente, escrita, segundo creio, quando eu estava com uma grande depressão de espírito, devido ao caso do bispado de Jerusalém. Em Maio de 1843 revelei o que pensava, como se viu, a um amigo por cujo conselho eu desejava tanto quanto possível ser guiado. Mencionar o problema deliberadamente a qualquer pessoa, a não ser de facto para pedir conselho, parecer-me-ia um crime. Se havia coisa que eu detestasse, era espalhar dúvidas e inquietar consciências sem necessidade. O forte pressentimento de que as minhas opiniões actuais acabariam por ceder e de que as suas bases não eram sólidas não constituía razão suficiente para revelar o meu estado de espírito. Não tinha garantia, por enquanto, de que aquele pressentimento seria realizado. Suponhamos que estive a atravessar gelo que me tivesse aparecido no caminho e que tinha boas razões para considerar firme; que via muitas pessoas à minha frente a atravessarem em segurança, e que um desconhecido, com voz de autoridade e em tom muito sério, me avisasse da outra margem que era perigoso e que depois se calasse. Penso que ficaria sobressaltado e olharia à minha volta ansiosamente, mas também penso que prosseguiria até ter melhores razões para duvidar. Esta era a minha situação, segundo creio, até ao fim de 1842. E ainda, quando a minha insatisfação aumentou, foi difícil a princípio determinar a altura em que se tornou suficientemente forte para eu confessar com propriedade. A certeza é sem dúvida um termo, mas a dúvida é um processo; e eu

ainda estava longe da certeza. A certeza é um acto reflexo; é saber que sabemos. Essa certeza creio que nunca a possuí quase até à minha recepção na Igreja Católica. Além disso, uma dúvida prática e efectiva é também um ponto definido, mas quem pode determiná-lo por si próprio? Quem pode determinar quando é que os pratos da balança das suas opiniões começam a mover-se e quando é que uma probabilidade maior a favor de uma crença se torna em dúvida positiva contra ela?

Ao analisar esta questão relativamente ao meu comportamento em 1843, a minha única resposta à minha grande dificuldade tinha sido: «Faz, à luz do dever, o que o estado actual da tua opinião requer», e deixa que o teu *procedimento* fale: fala por *actos.* Eu tinha procedido assim; o primeiro *acto* desse ano tinha sido em Fevereiro. Após três meses de deliberação tinha publicado a retractação das acusações violentas que eu formulara contra Roma; não podia estar a proceder mal ao fazer isto, mas não fiz mais na altura; não fiz a retractação do meu ensinamento anglicano. O meu segundo *acto* deu-se em Setembro do mesmo ano; depois de penosa demora e muita hesitação, pedi a resignação do meu benefício. Tentei realmente, antes de o fazer, conservar Littlemore para mim, ainda que continuasse a ser uma parte integrante de St. Mary. Tinha-a dotado de uma igreja e de uma espécie de presbitério, transformado em paróquia e tinha-lhe amor; pensava, em 1843, que talvez não fosse necessário romper os laços que a ela me ligavam. Podia realmente sujeitar-me a ser coadjutor ao serviço de outro, mas estava esperançado em que fosse possível uma solução qualquer pela qual, ao exercer as funções de coadjutor, eu dispusesse de certa autonomia no serviço. Tinha tido esperanças de que pudesse ser aberta uma excepção a meu favor, dadas as circunstâncias. Mas o meu pedido não foi atendido. Talvez estivesse a pedir o impraticável, e ainda bem para mim que assim foi.

Foram estes os dois actos desse ano, e eu disse: «Não posso

estar enganado ao proceder assim; que o mundo interprete como quiser o que fiz, quando disso tiver conhecimento.» À medida que o tempo passava, estes dois actos correspondiam inteiramente ao meu objectivo. O que eu considerava simples dever provocara uma desconfiança geral a meu respeito, sem aquela responsabilidade que me adviria se eu tivesse iniciado qualquer acto directamente para provocar essa desconfiança. Então, quando os amigos me escreviam sobre o assunto, nem neguei nem confessei o meu estado de espírito, de acordo com o carácter e a necessidade das suas cartas. Algumas vezes, no caso de amigos íntimos que de outro modo teria deixado ignorarem aquilo que outros por toda a parte sabiam, suscitei a interrogação.

Aqui chegamos a outro ponto que requer explicação. Enquanto estive em Oxford a lutar pela Igreja Anglicana, tivera realmente satisfação em fazer prosélitos e, embora nunca me afastasse daquela minha linha de conduta (como lhe posso chamar), de que já falei, de encontrar discípulos, e não de os procurar; contudo, não tenho dúvidas de que, em certos casos, fiz tentativas de uma maneira especial; isto acabou, porém, logo que comecei a ter receios quanto ao verdadeiro caminho a tomar na controvérsia. Pois mais tarde, ao deixar o meu lugar no Movimento, abandonei esses métodos; o meu maior empenho era tranquilizar essas pessoas, especialmente aquelas que pertenciam à nova escola, visto que estavam hesitantes nas suas ideias religiosas e, ao que me parecia, eram apressadas nas suas conclusões. Isto continuou até 1843; mas, nessa data, logo que voltei o olhar para Roma, abandonei, até onde era possível, a ideia de actuar sobre os outros, fosse a respeito do que fosse e de que forma fosse. Eu próprio era a minha preocupação nessa altura. Como é que eu, que tinha de ser guiado em assunto tão grave, poderia em qualquer sentido orientar outros? Como é que poderia estar em situação de dizer-lhes sequer uma palavra, para um lado ou para outro? Como é que me atreveria a inquietá-los, uma vez que eu estava inquieto

e não tinha meios de os tirar dessa inquietação? E, se eles já estavam inquietos, como é que poderia apontar-lhes um lugar de refúgio, se nem tinha a certeza de o escolher para mim? A minha única orientação, o meu único dever, era dedicar-me simplesmente ao meu próprio caso. Recordava-me das palavras de Pascal: «*Je mourrai seul.*»

Afastei deliberadamente dos meus pensamentos todas as outras ocupações e compromissos e decidi não dizer nada a ninguém, a não ser que fosse obrigado.

Mas isto causou-me bastantes aborrecimentos. Nos jornais havia referência às minhas intenções; não lhes respondi; pouco depois escreviam-me pessoas estranhas ou amigos a pedirem-me que os autorizasse a responder; se eu ainda persistisse na minha resolução e nada dissesse, seria considerado misterioso e daria azo a preconceitos contra mim. Mas, o que ainda era pior, é que havia certo número de corações ternos e preocupados, dos quais eu não sabia absolutamente nada, que me observavam, desejando pensar como eu pensava e fazer o que eu fazia, se ao menos conseguissem descobrir o que era; pessoas que, por conseguinte, estavam preocupadas em assunto tão importante, por não conseguirem ver o que iria passar-se, e que ouviam em cada dia relatos contraditórios a meu respeito; sentiam a fadiga de esperar e os males da esperança protelada; não compreendiam que eu estava tão perplexo como eles e, sendo de formação mental mais sensível do que a minha, adoeciam com a expectativa. Também eles, evidentemente, por algum tempo me consideraram misterioso e inexplicável. Peço-lhes perdão na medida em que tiver sido realmente incompreensivo para com eles. Houve uma senhora dotada e profundamente sincera que, num relato parabólico sobre aquele tempo, descreveu a minha conduta como ela a sentia e os seus próprios pensamentos a esse respeito. Numa visão singularmente bem escrita e divertida, de peregrinos desolados a atravessarem com dificuldade um deserto e a aproximarem-se con-

tinuamente da grande vereda da direita, embora uma voz procure constantemente desviá-los, diz ela: «Todos os meus receios e inquietações renasceram rapidamente ao ver o mais ousado dos nossos guias (aquele que era o primeiro a abrir caminho e em cuja coragem e sagacidade depositávamos toda a nossa confiança) parar de repente e declarar que não iria mais para a frente. Contudo, não saltou logo da barreira em que estava, mas ficou sentado em cima, com os pés pendentes para a estrada, como se tencionasse ganhar tempo e preparar-se para descer facilmente.» Não me admiro nada de ter parecido assim tão desagradável a uma senhora que, naquela altura, nunca me tinha visto. Cada um de nós sofreu a provação de maneira diferente. Estou longe de negar ter agido com egoísmo, no caso dela como no de outras pessoas; mas era um egoísmo religioso. Certamente que a mim próprio o meu dever parecia-me claro. Aqueles que gozam de saúde podem curar os outros, mas o meu era um caso de «médico cura-te a ti próprio.» A minha própria alma era a minha primeira preocupação, e parecia-me um absurdo ser convertido em grupo. Desejava ir para o meu Senhor por mim próprio e à minha maneira, ou melhor, à Sua maneira. Não desejara nem pensara em levar outros comigo. Além disso, é simplesmente verdade dizer que me havia sido sempre penoso parecer chefe de um partido; e que era uma atitude minha não suportar encontrar uma coisa feita por outros, só ou principalmente por eu próprio a ter feito, e que, por desconfiança em mim próprio, fugia ao pensamento, sempre que ele me assaltava, de estar a influenciar outros. Mas o mundo não podia saber nada disto.

As três cartas seguintes foram escritas a um amigo que tinha todo o direito que eu fosse franco com ele, o arcediago Manning; poderá ver-se que revelo o verdadeiro estado do meu espírito à medida que ele insiste comigo[36].

1 — 14 de Outubro de 1843. A seu contento, contar-

-lhe-ia em poucas palavras porque é que pedi a resignação de St. Mary, se fosse possível fazê-lo. Mas é muito difícil apresentar resumidamente, ou até *in extenso*, uma visão exacta dos meus sentimentos e razões.

O melhor que posso fazer, para dar uma ideia geral a esse respeito, é dizer que resultou do repúdio geral, pela Igreja, das ideias contidas no *Tract 90*. Não podia oferecer resistência àquela expressão unânime da opinião dos bispos, apoiada, como foi, pela anuência, ou pelo menos pelo silêncio, de todos os sectores da Igreja, leigos e eclesiásticos. Se houve um caso em que um professor individual tivesse sido posto de parte e virtualmente afastado por uma comunidade, esse caso é o meu. Não foi observada a correcção devida nos ataques que me foram feitos pela autoridade; não se ergueram protestos contra eles. Pensa-se — e estou longe de negar que se pense com justiça — que eu sou um corpo estranho e que não posso ser assimilado à Igreja de Inglaterra. Até o meu bispo disse que a minha maneira de interpretar os Artigos faz com que eles signifiquem *tudo* ou *nada*. Quando ouvi proferir estas palavras, não acreditei no que ouvia. Negava mesmo que isso tivesse sido dito ... A pastoral apareceu e não houve engano possível quanto às palavras. Isto admirava-me, tanto mais que eu tinha publicado aquela carta (bem sabe como foi contra vontade que o fiz) com a condição de ser eu a divulgar a opinião do bispo sobre o *Tract 90, em vez* de ser ele a fazê-lo. Passado um ano, surge segundo juízo, ainda mais severo. Não estava previsto nas nossas condições, mas a corrente era mais forte que ele.

Receio ter de confessar que, à medida que a Igreja Anglicana se vai mostrando intrínseca e radicalmente estranha aos princípios católicos, sinto progressivamente as dificuldades de defender as suas pretensões a ramo da Igreja Católica. Parece um sonho chamar católica a uma comu-

nidade, quando não é possível apelar para qualquer afirmação clara de doutrina católica nos seus formulários, nem interpretar formulários ambíguos segundo a interpretação católica, aceite e existente quer no passado, quer no presente. Os homens de ideias católicas são muito sinceros, mas apenas representam, não há dúvida nenhuma, um simples partido na nossa Igreja. Não posso negar que muitas outras circunstâncias independentes, de que não merece a pena falar, me levaram à mesma conclusão.

Não digo tudo isto a toda a gente, como pode supor; mas não gostaria de o esconder de si.

2 — 25 de Outubro de 1843. Envolveu-se numa correspondência perigosa; lamento profundamente o desgosto que lhe vou causar.

Devo, pois, dizer-lhe francamente (mas luto contra argumentos que para mim, infelizmente, são sombras) que não é por desapontamento, irritação ou impaciência que, acertada ou erradamente, pedi a resignação de St. Mary, mas porque penso que a Igreja de Roma é a Igreja Católica e que a nossa não faz parte da Igreja Católica por não estar em comunhão com Roma; por sentir isto é que não podia continuar, com honestidade, a ensinar no seu seio.

Este pensamento surgiu-me fez no Verão passado quatro anos ... Mencionei-o a dois amigos no Outono ... Surgiu em primeiro lugar das controvérsias do monofisismo e do donatismo. A primeira ocupava-me na sequência dos estudos teológicos a que me dedicara. Isto foi numa altura em que, segundo creio, nenhum bispo se tinha ainda declarado contra nós *, e em que tudo era progresso e esperança. Não me parece que alguma vez tivesse sentido desapontamento

* Penso que Sumner, bispo de Chester, já o fizera, entretanto.

ou impaciência — e nessa altura certamente que não —, pois nunca confiei no futuro, nem estou a confiar agora.

O meu primeiro esforço foi escrever aquele artigo sobre a catolicidade da Igreja Anglicana que, durante dois anos, me restituiu a calma. Desde o Verão de 1839 que pouco ou nada tinha escrito sobre controvérsia moderna ... Sabe que foi contra vontade que escrevi a carta ao bispo em que me comprometia mais uma vez; era o caminho mais seguro, dadas as circunstâncias. O artigo a que me refiro acalmou-me até ao fim de 1841, sobre o caso do *Tract 90*, até que aquele infeliz bispado de Jerusalém (assunto que não é pessoal) reavivou todos os meus sobressaltos, que, até ao presente, têm aumentado. Nessa altura contei o meu segredo a mais outra pessoa.

Pode ver, portanto, que os vários actos eclesiásticos, ou *quase* eclesiásticos, que se realizaram no decorrer dos últimos dois anos e meio não são a *causa* do estado das minhas opiniões, mas, sim, estimulantes fortes e confirmações poderosas de uma convicção que me foi sendo imposta à medida que prosseguia no *curso dos meus deveres*, ou seja naquela leitura teológica a que me tinha dedicado. Esta última circunstância é um facto que, penso eu, nunca se me apresentou até ao momento em que lhe estou a escrever.

Há três anos, devido ao estado das minhas opiniões, insisti em vão com o *provost* para permitir que St. Mary ficasse separada de Littlemore, pensando que podia servir a última com a consciência livre, embora não pudesse continuar confortavelmente num lugar público como é uma Universidade. Isto foi antes do *Tract 90*.

Finalmente, agi por conselho, que não escolhi, mas que me surgiu como um dever; não era o conselho daqueles que pensam como eu, mas de amigos íntimos com sentimentos diversos dos meus.

Tanto quanto eu saiba, não tenho nada de que censurar-me no que respeita a impaciência, seja na prática ou na minha conduta. E confio que Aquele que me tem guardado até aqui no decurso desta minha lenta evolução me protegerá de actos precipitados ou de resoluções com dúvidas de consciência.

Pelo menos estou certo de que uma intervenção como a sua, por muito amável que seja, só consegue o que o *senhor* consideraria como um mal. Faz com que eu compreenda os meus próprios pontos de vista; faz-me ver a sua coerência; confirma-me na minha própria deliberação; revela-me os traços de uma mão providencial; poupa-me aos testemunhos penosos, liberta-me de um segredo pesado.

Pode fazer das minhas cartas o uso que desejar.

O meu correspondente escreveu-me uma vez mais e eu respondi assim:

3 — 31 de Outubro de 1843. A sua carta aumentou ainda mais a dor do meu coração e provocou-me suspiros em maior número e mais profundos do que nunca, embora lhe afirme que por todo o lado há muitas coisas à minha volta para me fazer suspirar e causar-me dores de cabeça. Por todos os lados: sinto-me perseguido por esse único e terrível murmúrio repetido em tantos sectores, e que provoca a mais viva preocupação nos meus amigos. Só conhece uma parte da minha situação actual ao saber que eu próprio estou perturbado.

Desde o princípio deste ano que fui obrigado a contar o meu estado de espírito a algumas outras pessoas; mas nunca, penso eu, sem ter sido obrigado por amigos que me escreviam como o senhor fez, ou que pressentiam como as coisas estavam. Ninguém o sabe em Oxford, ou aqui (Littlemore), excepto um amigo íntimo a quem não pude deixar de dizer, há dias. Mas suponho que muitos mais o suspeitam.

Ao receber estas cartas, o meu correspondente, se bem me lembro, comunicava imediatamente o seu teor ao Dr. Pusey, e isto vai dar-me a possibilidade de contar, o mais aproximadamente possível, a maneira como ele começou a tomar conhecimento da minha mudança de opinião.

Desde o princípio que tive grande dificuldade em fazer compreender ao Dr. Pusey as diferenças de opinião existentes entre nós. Quando, mais ou menos no fim de 1838, foi proposta uma subscrição para um monumento a Cranmer, ele desejou que nos subscrevêssemos conjuntamente. Eu não podia, evidentemente, e desejava que ele se subscrevesse sozinho. Não quis fazê-lo; não suportava a ideia de aparecermos perante o mundo com posições diferentes em assuntos de importância. À medida que o tempo passava, não quis admitir nenhum dos avisos que lhe ia dando sobre a minha crescente inclinação para Roma. Quando o via tão decidido, não tinha, muitas vezes, coragem para continuar. Por outro lado, sabia que era a estima que tinha por mim que o levava muitas vezes a apoiar e a interessar-se por aquilo que eu dizia, o que me fazia sentir a grande responsabilidade em que incorreria se lhe apresentasse as coisas precisamente como eu próprio as via. E, não o conhecendo tão bem como vim a conhecer mais tarde, receava lançar a perturbação no seu espírito. Além disso, recordava-me bem de como ele estivera prostrado pela doença em 1832, e sempre me pareceu que o início do Movimento lhe tinha dado uma nova vida. Eu pensava que as suas energias físicas até dependiam da presença de uma esperança vigorosa e de perspectivas brilhantes que lhe alimentassem a imaginação. Tanto assim que, quando foi tratado tão incorrectamente pelas autoridades locais em 1843, recordo-me de ter escrito ao recentemente falecido Dodsworth a manifestar a minha ansiedade,

pois se, em consequência, o seu espírito ficasse abatido, a sua saúde iria sofrer também seriamente. Estas eram dificuldades que me surgiam; ainda outra dificuldade era que, como não habitávamos debaixo do mesmo tecto, só nos víamos a determinadas horas; havia outros, realmente, que entravam e saíam livremente dos meus aposentos de acordo com a necessidade do momento e que conheciam facilmente todos os meus pensamentos; mas eram necessários esforços formais para ele os conhecer bem. Um amigo comum revelou-lhe, em 1841, até onde as coisas tinham chegado nessa altura e mostrou-lhe claramente as conclusões lógicas que podiam estar implícitas em proposições que eu subscrevera; mas, fosse como fosse, pouco tempo depois o seu espírito recuperou o anterior estado de felicidade e não era capaz de acreditar que ele e eu não continuássemos agradavelmente juntos até ao fim. Mas aquele sonho afectuoso teve de ser finalmente desfeito; dois anos mais tarde, aquele amigo a quem eu escrevi as cartas que acabo de transcrever, propôs-se, como eu disse, anunciar-lho. A esse respeito também roguei ao Dr. Pusey que dissesse particularmente a quem entendesse que eu pensava deixar eventualmente a Igreja de Inglaterra. Contudo, ele não era capaz de o fazer; e no fim de 1844 quase reincidira nas suas ilusões a meu respeito, a julgar por uma carta sua que encontrei. Mais ainda, na Comemoração de 1845, poucos meses antes de eu deixar a Igreja Anglicana, julgo que disse a meu respeito para um amigo: «Apesar de tudo, tenho confiança em que ele ficará connosco.»

Naquele Outono de 1843, na altura em que falei ao Dr. Pusey, pedi também a outro amigo para comunicar confidencialmente, a quem o desejasse, a perspectiva que se me abria.

A outro amigo, James Hope, hoje Hope-Scott, dei a oportunidade de tomar conhecimento dos factos, se desejasse, no pós-escrito a uma carta, que cito:

> Uma vez que lhe escrevo, acrescentarei uma palavra a meu respeito. Pode dar-se o caso de vir a estar com uma ou outra pessoa que, devido às circunstâncias, saiba mais exactamente o estado dos meus sentimentos do que o senhor, embora não lho dissesse. Ora, eu não gostaria que não tivesse conhecimento disto, embora não veja nenhuma *razão* para que devesse saber o que eles sabem por acaso. Mas se desejar saber, isso já *será* uma razão.

Tinha um velho e querido amigo à beira da morte; nunca lhe contei qual era o meu estado de espírito. Porque havia eu de perturbar aquela tranquilidade suave e calma, se não tinha nada para lhe oferecer em troca? Não poderia dizer-lhe: «Vá para Roma», senão teria tido obrigação de lhe mostrar o caminho. Contudo, ofereci-me às suas perguntas. Um dia deu-me oportunidade de falar; mas, acertada ou erradamente, eu não podia responder, porque: «Eu próprio não tenho nenhuma certeza. Dizer *eu penso* é importunar e afligir, não é persuadir.»

Escrevi-lhe no Dia de S. Miguel, em 1843:

> Como pode supor, não tenho nada de agradável para lhe dizer. *Podia* dizer-lhe algumas coisas muito dolorosas; mas é melhor não antecipar problemas que, afinal, podem ser inevitáveis ou, sabe-se lá, poderão vir a desaparecer. É sempre tão amável que, algumas vezes, quando me separo de si, fico comovido quase até às lágrimas e seria um alívio se chorasse mesmo, pela vossa bondade e pela minha dureza. Penso que ninguém tem amigos tão bons como eu.

No ano seguinte, a 22 de Janeiro, escrevi-lhe:

> O Dr. Pusey já tem preocupações suficientes, deixa-se generosamente sobrecarregar e não quero sobrecarregá-lo ainda mais enquanto não for obrigado a isso; especialmente

quando tenho perfeita consciência de que *há* fardos que sou ou serei obrigado a impor-lhe, mais cedo ou mais tarde, quer eu queira, quer não.

E a 21 de Fevereiro:

Dez e meia. Acabei de me levantar, devido a constipação; nunca me aconteceu isto, que me lembre, excepto duas vezes em Janeiro. Como pode supor, esteve nos meus pensamentos muito antes de me levantar. De facto está sempre, como bem sabe. Não pude ir vê-lo; não sou merecedor de amigos. Com as minhas ideias, que não ouso confessar inteiramente, sinto-me como uma pessoa culpada perante as outras, embora confie em que o não sou. As pessoas pensam amavelmente que tenho muito que suportar exteriormente, desilusão, calúnias, etc. Não, não tenho nada que suportar se não a ansiedade que sinto pela que os meus amigos sentem por minha causa e pela sua perplexidade. Esta carta é mais a de uma Quarta-Feira de Cinzas do que a de um dia de aniversário [o dia do seu aniversário era o mesmo que o meu; ocorria, nesse ano, na Quarta-Feira de Cinzas], mas não posso deixar de lhe escrever sobre o que é da maior importância. E agora, meu caro B., os meus sinceros e melhores parabéns para si, meu muito velho amigo, sem insistir mais no que me diz respeito, com medo de o aborrecer.

Ele não era de natureza a ter dúvidas; costumava olhar para mim com ansiedade, a cismar no que me tinha acontecido.

Na segunda-feira depois da Páscoa:

Tudo o que é bom e agradável desça sobre si e sobre os seus pela influência deste tempo santo; assim será (assim seja!), pois o que é a vida de todos vós, dia após dia, senão um esforço constante por servir Aquele de quem vêm todas as bênçãos? Embora estejamos separados quanto ao lugar, temos em comum o facto de eu beneficiar, ao pensar em si, da vida calma e alegre que é a sua. Sob um céu puro e rodeada de paz, a sua vida é uma bênção, como a que foi concedida a Benjamin *. Assim é, meu caro B., e que possa ser sempre assim.

Ele estava de simples boa fé. Morreu em Setembro do mesmo ano. Eu esperava que aquela sua última enfermidade trouxesse luz ao meu espírito quanto ao que havia de fazer. Não trouxe nenhuma. Fiz um apontamento, que reza assim: «Solucei amargamente sobre o seu caixão, a pensar que me deixava ainda nas trevas quanto ao caminho da verdade, e ao que devia fazer para agradar a Deus e satisfazer a Sua vontade.» Penso que escrevi a Charles Marriott a dizer que, naquele momento, com a imagem do meu amigo diante de mim, a minha ideia firme a favor de Roma se mantinha precisamente como antes. Por outro lado, a minha crença firme de que a graça se podia encontrar dentro da Igreja Anglicana, mantinha-se também **. Escrevi a outro amigo, assim:

16 de Setembro de 1844. Estou carregado de sentimentos injustos e miseráveis, que não merece a pena pormenorizar por serem tão maus e sombrios, quando devia estar era agradecido. De facto, quando se vê um fim tão abençoado, e que é o fim de uma vida tão irrepreensível, de alguém que realmente se alimentou das nossas normas e se

* *Deuteronómio*, XXXIII, 12.

** Sobre este assunto, leia-se a minha terceira conferência sobre as dificuldades anglicanas e também a nota E, *A Igreja Anglicana*.

fortaleceu nelas, e quando se vê as mesmas continuarem numa família, onde as crianças encontram grande conforto para a sua dor na oração diária, é impossível não nos sentirmos mais à vontade na nossa Igreja, pelo menos como uma espécie de Zoar, um lugar de refúgio e de descanso temporário a meio do caminho alcantilado. Contudo, possamos nós ser protegidos da segurança culpável, para não termos por descendência Moab e Ammon, os inimigos de Israel.

Não podia continuar neste estado, fosse à luz do dever ou à da razão. A minha dificuldade era esta: tinha sido induzido em grave erro uma vez; como é que podia ter a certeza de que não o seria uma segunda? Julgava ter razão nessa altura; como é que eu podia ter a certeza de ter razão agora? Quantos anos me julgara eu seguro do que agora rejeitava? Como poderia eu voltar a ter confiança em mim? Tal como em 1840 escutara a dúvida crescente em favor de Roma, escutava agora a dúvida decrescente em favor da Igreja Anglicana. Ter a certeza é saber que se sabe; mas que prova interior possuía eu de que não mudaria outra vez depois de ser católico? Tinha ainda esta apreensão, embora pensasse que um dia viria em que ela havia de desaparecer. Contudo, devia pôr-se algum limite a estes receios vagos; era preciso fazer o melhor que pudesse e deixar então a um poder mais alto o fazer o resto. Assim, no fim de 1844, resolvi escrever um *Essay on Doctrinal Development,* e se, ao terminá-lo, as minhas convicções a favor da Igreja de Roma não tivessem enfraquecido, então adoptaria as medidas necessárias para ser admitido no seu seio.

Por esta altura, o meu estado de espírito era geralmente conhecido e eu não fazia grande segredo dele. Ilustrá-lo-ei com cartas minhas que me foram entregues.

16 de Novembro de 1844. Estou a sofrer aquilo que

tenho de sofrer; e a minha única esperança é que cada dia de dor seja menos um dos que me é necessário suportar. Não há perigo (humanamente falando) de me mudar de onde estou, por muito tempo ainda. Isto saiu-me sem eu querer, mas está certo. Tanto quanto sei, a minha grande preocupação é a perplexidade, a inquietação, o alarme e o cepticismo que estou a causar em tantas pessoas; e a perda de boa impressão e boa opinião por parte de tantas pessoas, conhecidas e desconhecidas, que me desejavam bem. Destas duas causas de dor é a primeira a que é constante, insistente e sem lenitivo. Tive durante vários dias uma autêntica dor física na zona do coração; de tempos a tempos, todas as queixas do Salmista parecem pertencer-me.

Tanto quanto sou capaz de conhecer-me, a minha razão suprema para admitir a mudança é a minha convicção profunda e constante de que a nossa Igreja está em cisma e de que a minha salvação depende de eu me juntar à Igreja de Roma. Posso utilizar *argumenta ad nominem* em face desta ou daquela pessoa *, mas não tenho consciência de ter ressentimento nem desgosto por alguma coisa que me tenha acontecido. Não tenho visões de esperança de qualquer espécie, não tenho planos de acção em qualquer outra esfera mais adequada para mim. Não tenho amizade nenhuma com católicos romanos; quase nunca estive presente, mesmo no estrangeiro, aos seus serviços religiosos; não conheço nenhum deles, não gosto do que ouço dizer deles.

E depois, quantas coisas não estou eu a abandonar, de tantas maneiras! Sacrifícios para mim irreparáveis, não só pela minha idade, em que as pessoas detestam mudar, mas pelo amor especial que tenho por todas as recordações, sem

* Ver atrás a carta de 14 de Outubro de 1843, comparada com a de 25 de Outubro.

falar do prazer de as relembrar. Nem tenho consciência de qualquer sentimento entusiástico ou heróico, de nenhum prazer no meu sacrifício; nada tenho para me apoiar ao fazê-lo.

O que me detém ainda é o que me tem detido há muito tempo: o receio de estar sob uma ilusão; mas a convicção mantém-se firme em todas as circunstâncias, em todas as disposições de espírito. E aumenta em mim este sentimento muito grave, ou seja que as razões pelas quais eu acredito no que o nosso sistema ensina *têm de* levar-me a acreditar mais, e que não acreditar mais é recuar para o cepticismo.

Mil agradecimentos pela sua carta, tão amável e consoladora; embora ainda não tenha falado nela, foi uma grande dádiva.

Pouco tempo depois, escrevi à mesma amiga:

A minha intenção é, se nada se interpuser, o que não posso prever, permanecer calmamente *in statu quo* durante um tempo considerável, confiando que os meus amigos se lembrarão amavelmente de mim e dos meus problemas nas suas orações. E renunciar também ao meu título de *fellow* antes de acontecer mais qualquer coisa.

A uma senhora, agora religiosa da Visitação, escrevi nessa altura as cartas seguintes:

1 — 7 de Novembro de 1844. Ainda estou no mesmo ponto; não há mudança. Duas coisas, contudo, parecem óbvias: que todos estão preparados para uma tal eventualidade e, segundo, que todos esperam isso de mim. São poucos, de facto, os que não o consideram um passo adequado, são ainda menos os que não o consideram provável.

Contudo, eu não o considero nem adequado nem provável. Tenho muito poucas razões para duvidar do desfecho das coisas, mas, quando e como, só o sabe Aquele de quem, tenho a certeza, provém o curso e resultado das coisas. A opinião expressa por todos e o sentimento latente e geral a meu respeito, de todos os lados e em toda a parte, exercem sobre mim uma grande influência. Insisto nisto, porque tenho muito medo de me deixar levar pelos sentimentos e por eles ser enganado. Devemos orientar-nos pelo sentimento do dever; mas os factos externos dão-nos apoio para fazê-lo.

2 — 8 de Janeiro de 1845. Que hei-de dizer em resposta à sua carta? Sei perfeitamente que deveria dar-lhe a conhecer, mais do que o faço, os meus sentimentos e estado de espírito. Mas como é isso possível em poucas palavras? Tudo o que eu possa dizer parecer-lhe-á abrupto; nada posso dizer que não lhe deixe um sentimento de perplexidade, tanto seria preciso explicar-me e de tal modo as minhas declarações pareceriam isoladas e (por assim dizer) deslocadas, sem nada que nelas mostrasse a sua relação com o resto da questão.

Estou actualmente de inteiro acordo com a sua carta e creio como a senhora que, se houver um movimento na nossa Igreja, muito poucos, na verdade, participarão nele. Duvido de que haja mais do que um ou dois de entre os residentes em Oxford, e não sei se será de desejar, tão insatisfatória é a posição actual dos católicos romanos. De uma coisa tenho eu a certeza: só um apelo do dever, simples e directo, pode obrigar qualquer pessoa a deixar a nossa Igreja; nem a preferência por outra igreja, nem o prazer nas suas cerimónias, nem a esperança de nela encontrar maiores progressos religiosos, nem a indignação, nem a aversão às pes-

soas e às coisas que nos rodeiam na Igreja de Inglaterra. A pergunta resume-se nisto: posso eu ser salvo na Igreja Anglicana? (é uma questão pessoal, não se trata de saber se outra pessoa pode, mas se eu posso); eu estou em segurança se morrer esta noite? É pecado mortal, para *mim,* eu não me unir a outra comunidade?

P. S. — Dificilmente me vejo a frequentar, a não ser ocasionalmente, o serviço religioso da capela católica romana; seria preciso já estar suficientemente decidido a aderir-lhe. As invocações dos santos não são obrigatórias na Igreja de Roma; de qualquer modo, não gosto de as utilizar, excepto com a sanção da Igreja; é por isso que tenho dificuldade em admitir que certos membros da nossa Igreja se lhes submetam.

3 — 30 de Março. Vou agora dizer-lhe mais do que qualquer pessoa sabe, excepto dois amigos. As minhas convicções atingiram o que eu suponho ser o máximo: mas é muito difícil saber se se trata de um apelo da *razão* ou da consciência. Não consigo perceber se sou impelido pelo que parece *claro,* ou por um sentido do *dever.* Pode compreender como esta dúvida é penosa; por isso tenho aguardado, na esperança de receber luz e usando as palavras do Salmista: «Senhor, mostra-me algum sinal.» Mas suponho que não tenho direito de esperar indefinidamente por ele. Estou à espera, também, porque há amigos que não me esquecem e pedem a Deus que me oriente; tenho a certeza de que atenderia aos novos sentimentos que me assaltassem se fossem o efeito das suas bondosas orações. Além de que esta espera contribui para preparar os espíritos dos homens. Detesto chocar e perturbar as pessoas. De qualquer modo, não posso evitar provocar sofrimento incalculável. Assim, se eu pudesse fazer a minha vontade, gostaria de esperar

até ao Verão de 1846, completando assim sete anos sobre a altura em que as minhas convicções surgiram pela primeira vez. Mas penso que não aguentarei tanto tempo.

A minha intenção actual é desistir do meu título de *fellow* em Outubro e publicar alguma obra ou tratado entre essa altura e o Natal. Desejo que as pessoas conheçam os meus *motivos* tal como os meus actos; isso suprimirá aquela surpresa vaga e penosa: «O que é que *pode* tê-lo motivado?»

4 — 1 de Junho. O que me diz de si prova que é seu dever permanecer calma e pacientemente, até ver com maior clareza onde está; de outra forma, estará a dar um salto nas trevas.

Nos princípios desse ano, se não antes, generalizou-se a ideia de que o meu afastamento da Igreja Anglicana se devia ao meu desalento por ter sido posto de parte, sem ninguém tomar o meu partido. Falou-se, creio eu, de várias medidas a adoptar em consequência desta conjuntura. Simultaneamente, apareceu um artigo extremamente amável a meu respeito numa publicação trimestral, no seu número de Abril. O autor elogiava-me em linguagem amável e bela, muito para além dos meus méritos. No decorrer das suas observações, dizia, falando de mim como pároco de St. Mary: «Ele tinha a futura geração de clérigos a ouvi-lo. Avaliaria ele, sentiria ele ternura, ou interessar-se-ia pela sua posição? ... Não ... Sem sacrifício para ele, talvez, ele não se importava com essas coisas.»

Havia nestas palavras uma censura implícita, embora disfarçada; alude-se a esse facto na carta seguinte, dirigida a um amigo muito íntimo:

3 de Abril de 1845 ... Aceita este pedido de desculpa, meu caro Church, e perdoa-me. Ao dizer isto vêm-me as

lágrimas aos olhos; é o resultado dos acontecimentos actuais: estou a abandonar tanto do que amo. Acabo agora de ser abalado por um artigo de James Mozley no *Remembrancer;* de facto, meu caro Church, nunca por um instante tive sequer a tentação de me arrepender de deixar Oxford. O sentimento de arrependimento nem sequer me aflorou ao espírito. Como poderia ter aflorado? Como é que eu poderia continuar em St. Mary hipocritamente? Como poderia ser responsável pelas almas (sendo a vida tão incerta) com as convicções, ou pelo menos com as persuasões, que tinha a meu próprio respeito? É de facto uma responsabilidade agir como estou a fazê-lo; e sinto a Sua mão, Ele que é todo sabedoria e amor, pesar sobre mim ininterruptamente. O meu coração e o meu espírito estão exaustos, precisamente como poderiam estar os membros do corpo por causa de um fardo que vai às costas. Este é o meu triste e doloroso sofrimento; mas a minha responsabilidade realmente não é nada comparada com o que seria se eu com as minhas convicções fosse responsável por almas, afectuosas e confiantes, da Igreja Inglesa. Os meus cumprimentos a Marriott e poupe-me a dor de lhe enviar umas linhas.

Estou agora perto da data em que fui recebido na Igreja Católica. No princípio do ano foi-me dirigida uma carta por um grande amigo, agora já falecido, Charles Marriott. Cito algumas frases dele, pela amizade que lhe tenho e pelo valor que dou às suas boas palavras.

15 de Janeiro de 1845. Conhece-me o suficiente para saber que não vejo as coisas logo à primeira. A sua carta para Badeley lança uma luz triste sobre o futuro, como pode compreender, se me compreendeu a mim, como suponho. Mas posso falar imediatamente daquilo que vejo e sinto

à primeira vista e não duvido de que alguma vez sinta: que toda a sua conduta para com a Igreja de Inglaterra e para connosco que lutámos e lutamos ainda por alcançar Deus por nós próprios e por fazer reviver a verdadeira religião nas outras pessoas, sob a sua autoridade e orientação, tem sido generosa e cheia de consideração e, se a palavra fosse adequada, cumpridora, a tal ponto que eu teria dificuldade em conceber como possível e mais abnegada do que julgava que a natureza podia aguentar. Tenho sentido com pesar cada elo que tem quebrado e não tenho feito perguntas porque sentia que devia calcular a conclusão dos seus pensamentos de acordo com a ocasião, e a capacidade daqueles para quem falava. Escrevo apressadamente, por entre compromissos que são, por sua vez, absorventes, mas em parte tornados sem gosto, em parte amargurados por aquilo que tenho ouvido dizer; estou, porém, disposto a confiar em si, a quem eu mais estimo na terra, na mão de Deus, orando sinceramente para que possa estar empenhado da melhor forma para a Santa Igreja Católica!

Em Julho, um bispo pensou que merecia a pena declarar ao mundo que «os partidários de Newman são em pequeno número. Pouco tempo bastaria agora, provavelmente, para demonstrar este facto. É facto bem conhecido que ele está a preparar-se para a secessão; e, quando esse acontecimento tiver lugar, ver-se-á quão poucos irão com ele.»

Tinha começado o meu ensaio sobre o desenvolvimento doutrinal no princípio de 1845, e estive ocupado seriamente pelo ano adiante até Outubro. À medida que progredia, as minhas dificuldades desvaneciam-se, a tal ponto que deixei de falar em «católicos romanos» e passei a chamar-lhes ousadamente «católicos». Antes de chegar ao fim, resolvi ser recebido na Igreja Católica e o livro continua no estado em que estava então, inacabado.

Um dos meus amigos de Littlemore tinha sido recebido na Igreja no Dia de S. Miguel, no Convento dos Passionistas em Aston, perto de Stone, pelo padre Dominic [37], o superior. No princípio de Outubro, este último passava por Londres a caminho da Bélgica, e, como eu estava um tanto perplexo, sem saber o que havia de fazer para ser recebido também, concordei com a proposta que me foi feita para o bom padre passar por Littlemore com o objectivo de me prestar o mesmo serviço caridoso que prestara ao meu amigo.

A 8 de Outubro escrevi a alguns amigos a carta seguinte:

Littlemore, 8 de Outubro de 1845. Espero esta noite o padre Dominic, esse passionista que, desde a juventude, se tem ocupado, especial e directamente, primeiro dos países nórdicos e depois da Inglaterra. Após esperar quase trinta anos, foi enviado aqui sem ser por decisão própria. Mas ele tem pouco que ver com conversões. Vi-o aqui, durante alguns minutos, no Dia de S. João Baptista, no ano passado.

É um homem simples e santo; dotado, além disso, de faculdades notáveis. Não conhece os meus projectos; mas tenciono pedir-lhe admissão no único rebanho de Cristo...

Tenho tantas cartas a escrever, que esta terá de servir para todos os que quiserem perguntar por mim. Com as minhas melhores lembranças para o vosso vizinho, o meu caro Charles Marriott, etc.

P. S. — Esta carta não seguirá enquanto não estiver tudo resolvido. Claro está que não exige resposta.

Durante algum tempo após a minha admissão, pensei dedicar-me a uma actividade secular. Escrevi assim, em resposta a uma carta muito amável de felicitações que me foi enviada pelo cardeal Acton:

25 de Novembro de 1845. Espero que tenha podido calcular, antes de eu a expressar, a grande satisfação que a carta de Vossa Eminência me deu. Esta satisfação, contudo, foi moderada pela apreensão de que as pessoas, que à distância se preocupam comigo e me querem bem, dão maior importância ao passo que dei do que a que ele realmente tem. De facto, para mim pessoalmente, é uma vantagem inestimável; mas há pessoas e coisas que parecem grandes à distância e que o não são quando vistas de perto; se Vossa Eminência me conhecesse, veria que sou uma pessoa de quem se tem falado bem e mal muito mais do que merece, e cujos actos têm causado muito mais expectativa do que o facto justificaria.

Estou certo de que assim como nunca almejei outra coisa que não fosse a obediência ao meu próprio sentido de justiça (mesmo quando me fizeram chefe de um partido, sem o desejar nem fazer nada por isso), assim também agora, muito ao contrário do que eu poderia desejar e por muito seriamente que trabalhe (como é meu dever) para servir humildemente a Igreja Católica, as minhas capacidades, receio-o bem, irão desapontar as expectativas dos meus próprios amigos e de todos aqueles que rezam pela paz de Jerusalém.

Se me é permitido pedir a Vossa Eminência um favor, pedir-lhe-ia que interviesse como moderador dessas expectativas. Quem me dera estar ao meu alcance realizar aquilo que não ouso aspirar a realizar! Agora certamente que não posso confiar no futuro; e embora fosse bom se eu pudesse persuadir outros a fazerem o que eu fiz, contudo, parece-me já ter bastante que fazer pensando em mim próprio.

Pouco tempo decorrido, o Dr. Wiseman, em cujo vicariato eu me encontrava em Oxford, chamou-me a Oscott; fui lá com

outras pessoas; depois, mandou-me a Roma e, finalmente, colocou-me em Birmingham.

Escrevi a um amigo:

> 20 de Janeiro de 1846. Pode calcular como estou só. *Obliviscere populum tuum et domum patris tui;* estas palavras têm soado aos meus ouvidos durante as últimas doze horas. Dou-me agora bem conta de que estamos a deixar Littlemore. E é como ir para o mar alto.

Deixei Oxford para sempre na segunda-feira 23 de Fevereiro de 1846. No sábado e domingo anteriores, estive na minha casa de Littlemore, sozinho, como tinha estado durante o primeiro ou segundo dia quando originalmente tomei conta dela. Dormi na noite de domingo em casa do meu querido amigo Johnson, no Observatório. Vários amigos vieram ver-me pela última vez: Copeland, Church, Buckle, Pattison e Lewis. O Dr. Pusey também veio para se despedir de mim; e eu fui visitar o Dr. Ogle, um dos meus melhores amigos, pois ele foi meu *private tutor* quando era *undergraduate.* Despedindo-me dele, despedi-me do meu Trinity College, o primeiro; era-me muito caro e conservava na sua instituição tantas pessoas que tinham sido bondosas para comigo em rapaz e durante toda a minha vida em Oxford. Trinity nunca me fora desagradável. Havia lá muitas bocas de lobo que cresciam pelas paredes, em frente dos meus aposentos de jovem estudante, e durante anos considerei-as como o emblema da minha própria residência perpétua, mesmo até à morte: a minha Universidade.

Na manhã do dia 23 deixei o Observatório. Nunca mais tornei a ver Oxford, a não ser os seus pináculos, ao longe, da linha do comboio *.

* Acabei por tornar a visitar demoradamente Oxford a 26 de Fevereiro de 1878, após uma ausência de, precisamente, trinta e dois anos.

CAPÍTULO V

O MEU ESTADO DE ESPÍRITO A PARTIR DE 1845

Desde o momento em que passei a ser católico, é claro que não há mais história das minhas convicções religiosas para narrar. Não quero dizer com isto que o meu espírito ficasse ocioso, ou que desistisse de pensar em assuntos teológicos; mas, sim, que não tenho mudanças a registar e que, no meu coração, não tem havido qualquer inquietação. Uma paz e satisfação completas têm-me inundado; nunca tive uma dúvida. Não tive consciência de, com a minha conversão, se ter dado no meu espírito qualquer mudança, intelectual ou moral. Não me dei conta de uma fé mais firme nas verdades fundamentais de revelação, de um maior autodomínio, nem de um maior fervor; mas era como se regressasse ao porto depois de um mar revolto; e a minha felicidade sob esse aspecto continuou até hoje, sem interrupção.

Não tive qualquer problema em adoptar os novos artigos que não se encontram no credo anglicano. Já acreditava em alguns, mas nenhum deles foi difícil para mim. Professei-os, aquando da minha conversão, com a maior facilidade, e com a mesma facilidade acredito neles ainda agora. Evidentemente, estou longe de negar que cada artigo do credo cristão, nas versões defendidas pelos católicos e pelos protestantes, está eivado de dificuldades intelectuais; e é um facto bem claro que, pela parte que me toca, não sei resolver essas dificuldades. Muita gente é extremamente sensível às dificuldades da religião; sou-lhes tão sensível como

qualquer outra pessoa; mas nunca fui capaz de estabelecer uma relação entre o apreender dessas dificuldades, por muito vivas e extensas que sejam, e o duvidar das doutrinas correspondentes. Dez mil dificuldades não fazem uma dúvida, no meu entender; a dificuldade e a dúvida são incomensuráveis. Pode haver, realmente, dificuldades nas provas; mas estou a falar de dificuldades intrínsecas às próprias doutrinas, ou às suas relações entre si. Uma pessoa pode estar preocupada por não conseguir resolver um problema matemático cuja resposta lhe é ou não dada, sem duvidar de que ele é suspectível de resposta ou de que determinada resposta é a verdadeira. De todos os artigos da fé, a existência de um Deus é, para a minha própria apreensão, aquele que levanta maiores dificuldades e, contudo, é o que mais poderosamente se impõe ao nosso espírito.

Diz-se que a doutrina da Transubstanciação é difícil de acreditar; não acreditava nela antes de ser católico, mas não tive dificuldade em a aceitar logo que me persuadi de que a Igreja Católica Romana era o oráculo de Deus e que, segundo as suas declarações, esta doutrina fazia parte da revelação original. É difícil ou impossível de imaginar, concordo; mas será difícil de acreditar? Contudo, Macaulay considerava-a tão difícil de aceitar que teve necessidade de alguém que acreditasse nela e possuísse um génio tão eminente como Sir Thomas More antes de ser capaz de conceber que os católicos de uma época intelectualmente esclarecida tivessem podido resistir «à força avassaladora dos argumentos contrários.» «Sir Thomas More — diz ele — é um dos mais apurados modelos de sabedoria e de virtude; e a doutrina da Transubstanciação é uma espécie de prova exemplar. Uma fé que resista a este teste resistirá a qualquer teste.» Mas, pela minha parte, não posso na verdade prová-la, não posso dizer *como* é; mas digo: «Porque é que não há-de ser? O que é que o impede? Que sei eu de substância ou matéria? Precisamente o mesmo que os maiores filósofos, ou seja absolutamente nada.»

E tanto assim que existe actualmente uma escola filosófica em ascensão que considera que os fenómenos constituem o todo do nosso conhecimento da natureza. A doutrina católica não se ocupa dos fenómenos. Não diz que os fenómenos desaparecem; pelo contrário, diz que eles permanecem; nem diz que os mesmos fenómenos se produzem simultaneamente em vários lugares. Trata daquilo de que ninguém sabe nada, das próprias substâncias materiais.

O mesmo sucede quanto àquele dogma majestoso, comum ao credo anglicano e ao católico: o da Trindade na Unidade. Que sei eu da essência do Ser Divino? Sei que a minha ideia abstracta de três é simplesmente incompatível com a minha ideia de um; mas quando chego à consideração do facto concreto, não tenho meios para provar que não tenha sentido que um e três possam igualmente ser predicados do Deus Incomunicável.

Mas vou assumir a responsabilidade de mais alguma coisa do que o simples credo da Igreja, já que os adversários que me acusam resolveram que tenho de o fazer. Eles dizem que, agora que sou católico, embora eu possa não responder pelas faltas pessoais contra a verdade, tenho de, pelo menos, responder pelas dos outros — dos meus correligionários, dos padres meus irmãos, da própria Igreja. Estou absolutamente disposto a aceitar a responsabilidade. Tive oportunidade, ao que julgo, por meio de algumas palavras, de dissipar as suspeitas de todos aqueles que não começaram por recusar acreditar-me. Essas suspeitas estão na origem do juízo que tantos protestantes formam dos católicos, ou seja que o nosso credo se apoia, de facto, numa inevitável superstição e hipocrisia, qual pecado original do catolicismo. Assim, vou continuar tal como até aqui, a identificar-me com a Igreja e a justificá-la. Não vou negar, evidentemente, a quantidade enorme de pecado e de erro que necessariamente existe nesta comunhão multiforme espalhada por todo o mundo, mas procurarei provar que o seu sistema não é, em nenhum sentido, desonesto e que,

portanto, os seus defensores e os seus pregadores têm pessoalmente direito a serem absolvidos dessa odiosa acusação.

Começando então pela existência de Deus (que, como disse, é tão certa para mim como a minha própria existência, embora, ao tentar estabelecer as bases lógicas desta certeza, encontre dificuldade em fazê-lo de uma maneira e segundo um esquema que me satisfaçam), ao sair de mim próprio para olhar o mundo dos homens, dou com um espectáculo que me enche de indizível tristeza. O mundo parece simplesmente desmentir aquela grande verdade de que todo o meu ser está tão repassado; o resultado é que fico necessariamente tão perturbado como se a minha própria existência fosse negada. Se eu olhasse para um espelho e não visse o meu rosto, teria a mesma sensação que agora me invade ao olhar para este mundo vivo e agitado onde não encontro reflexos do seu Criador. Isto representa, para mim, uma daquelas grandes dificuldades, a que há pouco me referi, dessa verdade primária e absoluta. Se não fosse esta voz a falar tão claramente na minha consciência e no meu coração, eu seria ateu, panteísta ou politeísta, ao contemplar o mundo. Estou só a falar por mim; e estou longe de negar a força real dos argumentos aduzidos como provas da existência de Deus, extraídos de factos gerais da sociedade humana e do curso da História, mas que não me aquecem nem me esclarecem, não afastam o inverno da minha desolação, nem fazem florescer os botões e crescer as folhas que dentro de mim dariam vida ao meu ser moral. O espectáculo do mundo é mais do que o rolo dos escritos do profeta, cheio de «lamentações, pranto, e dor.»

Consideremos o mundo em toda a sua extensão e amplitude: as variações da sua história, as muitas raças humanas, os seus impulsos, o seu destino, a sua alienação mútua, os seus conflitos; e ainda os seus costumes, hábitos, governos, formas de culto; os

seus empreendimentos, as suas rotas sem objectivo, as suas realizações e aquisições fortuitas; a conclusão impotente das realidades mais duráveis, os sinais tão débeis e fragmentários de um desígnio superior; a evolução cega onde acabam por revelar-se grandes poderes ou grandes verdades, a marcha das coisas que parece nascer de elementos incompreensíveis e não deixar entrever causas finais; a grandeza e miséria do homem, as suas aspirações sem limite, a sua curta duração e o véu que encobre o seu futuro; as desilusões da vida; a derrota do bem, o triunfo do mal, a dor física, a angústia moral, a preponderância e intensidade do pecado, a infiltração das idolatrias, as corrupções, a religião árida e sem esperança, aquela condição, afinal, de todo o homem, descrita tão terrível mas tão exactamente pelas palavras do Apóstolo: «Sem esperança e sem Deus no mundo» — tudo isto é uma visão que entontece e apavora; tudo isto incute no espírito a sensação de um mistério profundo que escapa absolutamente às soluções humanas.

Que dizer desta realidade que trespassa o coração e confunde a razão? Só sei responder que ou não há Criador, ou esta sociedade humana que conhecemos está verdadeiramente excluída da Sua presença. Se eu visse um rapaz, bem dotado de espírito e de corpo, ostentando os traços de uma distinção natural, lançado no mundo sem recursos, incapaz de dizer de onde vinha, onde nascera, quais os seus parentes, concluiria que havia um certo mistério relacionado com a sua história e que se trataria de alguém que, por qualquer razão, era uma vergonha para os pais. Só assim eu seria capaz de explicar o contraste entre a promessa e a condição da sua existência. Do mesmo modo argumento acerca do mundo; *se* há um Deus, *visto que* há um Deus, a raça humana está implicada nalguma terrível calamidade original. Nada tem de comum com os objectivos do Criador. Isto é um facto tão verdadeiro como o da sua existência, e assim a doutrina, que em teologia se chama do pecado original, passa a ser, para mim,

quase tão certa como a própria existência do mundo e a própria existência de Deus.

Ora, supondo que era vontade santa e carinhosa do Criador intervir neste estado de coisas anárquico, quais seriam os métodos que poderiam estar necessária ou naturalmente abrangidos pelos seus desígnios de misericórdia? Uma vez que o mundo se encontra num estado tão anormal, certamente não me surpreenderia se a intervenção fosse igualmente extraordinária ou, como se diz, milagrosa. Mas esse assunto não cabe directamente no âmbito das minhas presentes observações. Os milagres, enquanto provas, implicam um processo da razão, uma discussão; e é evidente que estou a pensar num modo de intervenção divina que não carece imediatamente de discussão. Estou, antes, a perguntar-me qual será a força capaz de defrontar, resistir e frustrar a feroz energia das paixões e o cepticismo corrosivo e dissolvente da inteligência humana em matéria de religião. Não tenho a menor intenção de negar que a verdade é o objecto real da nossa razão e que, se a razão não alcança a verdade, ou está errada a premissa ou o processo. Mas não estou aqui a falar da razão tal como deve ser, mas da razão tal como é, efectiva e concretamente, e da humanidade decaída. Sei que até a razão por si própria, quando aplicada correctamente, conduz a acreditar em Deus, na imortalidade da alma e na retribuição futura; mas estou a considerar a faculdade da razão na sua realidade de facto e historicamente. Ora, sob este ponto de vista, não julgo enganar-me ao dizer que a sua tendência é para a simples descrença em matéria de religião. Nenhuma verdade, por mais sagrada, pode opor-se-lhe com o tempo. Por isso é que, no mundo pagão, quando Nosso Senhor chegou, os últimos vestígios de conhecimentos religiosos de tempos antigos tinham praticamente desaparecido das regiões do Globo em que a razão tinha estado activa e tinha feito carreira.

Do mesmo modo, nestes últimos tempos, fora da Igreja Católica, as coisas tendem, sob esta ou aquela forma, para o ateísmo,

e com muito maior rapidez do que antigamente, devido às circunstâncias do nosso tempo. Que espectáculo, que perspectiva, nos oferece hoje toda a Europa! E não só a Europa, mas todos os governos e todas as civilizações do mundo que estão sob a influência do espírito europeu! E, porque isso nos diz muito respeito, é especialmente triste, do ponto de vista religioso, o espectáculo que nos é dado pela intelectualidade educada na Inglaterra, França e Alemanha, mesmo considerado nas suas formas mais elementares e mais atenuadas! Amando o seu país e a sua raça, homens religiosos, fora da Igreja Católica, tentaram vários expedientes para deter a caminhada ardente e obstinada da natureza humana e para a conduzirem à submissão. A necessidade de alguma forma de religião, no interesse da humanidade, tem sido geralmente reconhecida; mas onde estaria a representação concreta de coisas invisíveis que tivesse a força e a resistência necessárias para servir de dique contra o dilúvio? Há três séculos uma organização material, legal e social era geralmente adoptada como o melhor meio para responder a esta necessidade nos países que se separaram da Igreja Católica; durante bastante tempo resultou; mas agora as fendas nessas instituições estão a deixar entrar o inimigo. Há trinta anos confiava-se na educação; há dez anos havia a esperança de que as guerras cessariam para sempre, graças ao desenvolvimento e sob o reinado da técnica e da arte. Mas poderá alguém atrever-se a dizer que existe alguma coisa, em qualquer lugar do mundo, capaz de nos servir de ponto de apoio para impedir o movimento da Terra?

A experiência permite julgar o valor das instituições ou o da educação como meios para conservar a verdade religiosa neste mundo anárquico. Mas este juízo deve estender-se à própria Escritura, apesar de a Escritura ser divina. A experiência prova seguramente que a Bíblia não pode responder a uma finalidade que nunca teve. Pode ser, acidentalmente, meio de conversão de indivíduos; mas um livro, no fim de contas, não pode opor-se ao

intelecto vivo e impetuoso do homem. E hoje em dia, esse livro, pelo que diz respeito à sua própria estrutura e ao seu conteúdo, começa a testemunhar o poder daquele dissolvente universal que está a agir com tanto êxito sobre as instituições religiosas.

Suponhamos, então, que a vontade do Criador era intervir nos problemas humanos e providenciar para que se conservasse no mundo um conhecimento d'Ele tão definido e distinto que resistisse à violência do cepticismo humano. Neste caso, sem pretender dizer que não houvesse outro processo, nada haveria de surpreendente no facto de o criador ter achado conveniente introduzir no mundo uma força investida de uma prerrogativa de infalibilidade em matéria religiosa. Semelhante providência constituiria um meio directo, imediato, activo e pronto para vencer a dificuldade; seria um instrumento adequado à necessidade. E quando verifico que é precisamente esta a prerrogativa que a Igreja Católica reivindica, não só não sinto dificuldade em admitir a ideia, como até lhe descubro uma adequação que a recomenda ao meu espírito. Assim, sou levado a falar da infalibilidade da Igreja como uma medida adoptada pela misericórdia do Criador para preservar a religião no mundo e para refrear aquela liberdade de pensamento que, evidentemente, em si mesma, é um dos nossos maiores dons naturais, mas que urge salvar dos seus próprios excessos suicidas. E note-se que nem aqui nem no que se segue terei ocasião de falar directamente do conteúdo da Revelação, a não ser para mostrar a confirmação que recebem assim as verdades que poderiam ser conhecidas independentemente dela, dado que este ponto tem importância para a defesa da religião natural. Digo, pois, que um poder dotado de infalibilidade no ensinamento religioso está, felizmente, apto a constituir um instrumento acabado, a meio dos problemas humanos, capaz de atingir com vigor e fazer recuar a energia imensa da razão agressiva, caprichosa e indigna de confiança. Ao dizer isto, como noutras coisas que tenho a dizer, deve ainda recordar-se que não perco

de vista o que constitui meu objectivo principal, que é a minha própria defesa.

Estou a defender-me aqui de uma acusação plausível formulada contra os católicos, como se verá melhor à medida que eu prosseguir. A acusação é esta: que eu, como católico, não só declaro acreditar em doutrinas em que, do fundo do meu coração, não posso de modo algum acreditar, mas que também acredito na existência de um poder na terra que, por vontade própria, e quando lhe apetece, impõe ao homem qualquer nova série de *credenda*, em nome da sua infalibilidade. E, em consequência, que o meu pensamento não é já propriedade minha; que nada garante que amanhã eu não abandone aquilo que defendo hoje; e que o feito necessário de semelhante estado de espírito deve ser uma escravidão degradante ou uma amarga rebelião interior que é mitigada por infidelidades secretas, ou ainda uma espécie de ignorância afectada e desdenhosa por todos os problemas da religião, já que terei de repetir, mecanicamente, tudo o que a Igreja diz, deixando aos outros a tarefa de a defenderem. Assim como falei anteriormente do meu estado de espírito em relação ao credo católico, falarei agora do meu ponto de vista quanto à infalibilidade da Igreja.

A primeira doutrina a sustentar pelo magistério infalível deve ser um protesto solene contra o estado actual da humanidade. O homem rebelou-se contra o seu Criador. Foi isto que provocou a intervenção divina; e proclamar o facto deve ser o primeiro acto do mensageiro divinamente acreditado. A Igreja tem de denunciar a rebelião como o maior de todos os males possíveis. Não pode dar-lhe quartel; se pretende ser fiel ao seu Senhor, deverá bani-la e anatematizá-la. Este é o significado de uma afirmação minha que forneceu matéria para uma das acusações especiais a que presentemente respondo; não tenho, porém, qualquer falta a confessar em relação a isso; nada tenho a retractar e, por conseguinte, repito-a aqui deliberadamente. Afirmei que «a Igreja

Católica considera preferível que o Sol e a Lua caiam do céu, que a terra definhe e que os muitos milhões que nela habitam morram de fome e na pior das agonias, que a aflição temporal chegue ao seu máximo, a que uma só alma, não direi, se perca, mas cometa um único pecado venial, pronuncie voluntariamente uma falsidade, ou roube sem desculpa um miserável tostão».

Considero o princípio aqui enunciado como sendo o simples preâmbulo obrigatório das credenciais da Igreja Católica, tal como os *considerandos* que costumam dar início a um acto do Parlamento. Devido à intensidade do mal que se apossou da humanidade, opôs-se-lhe um adversário adequado; e o primeiro acto desse poder divinamente autorizado é certamente proclamar a sua posição e desafiar o inimigo. Um tal preâmbulo dá, pois, significado à posição da Igreja no mundo e uma explicação a toda a sua linha de ensinamento e de acção.

Da mesma maneira, a Igreja tem sempre apresentado, com a mais enérgica clareza, aquelas outras grandes verdades elementares que explicam a sua missão ou que dão carácter à sua obra. Ela não ensina que a natureza humana é incorrigível, senão para que seria ela enviada? Não que a natureza humana tenha de ser destruída ou anulada, mas que tem de ser libertada, purificada e restaurada; não que constitua, simplesmente, uma acumulação de males sem remédio, mas que recebeu a promessa de grandes coisas e mesmo agora, no seu estado actual de desordem e de abuso, possui ainda uma virtude e um valor que lhe são próprios. Finalmente, a Igreja sabe e ensina que uma restauração como aquela que pretende realizar, deve ser preparada, não apenas através de determinadas providências exteriores de pregação e ensino, embora estas lhe caibam, mas sim graças a um poder espiritual e uma graça interior vinda directamente do alto e da qual ela é o canal. Compete-lhe salvar a natureza humana da sua infelicidade, não só restituindo-a ao seu próprio nível primitivo, mas elevando-a ainda acima do seu próprio nível. Ela reconhece na

natureza humana, apesar de degradada, uma autêntica excelência moral, não pode libertá-la da terra a não ser apontando-lhe o Céu. Foi para este fim que foi posta nas suas mãos uma graça renovadora; e assim, por causa da natureza deste dom, por causa do carácter racional da questão, a Igreja continua a insistir, mas como ponto secundário, em que toda a conversão verdadeira deve começar pela própria fonte de pensamento e a ensinar que cada indivíduo deve ser, na sua própria pessoa, um templo completo e perfeito de Deus, ao mesmo tempo que é também uma das pedras vivas que edificam uma comunidade religiosa visível. Assim, a distinção entre natureza e graça, entre religião exterior e interior, transforma-se em dois novos artigos daquilo que designei por preâmbulo da missão divina da Igreja.

A Igreja repete com energia e impõe persistentemente à humanidade verdades como estas; neste particular, não se atém a meias medidas, reservas políticas, delicadezas ou prudências. «Vós tendes de nascer de novo», é a fórmula simples e directa que ela usa, segundo o seu Divino Mestre: «Toda a vossa natureza tem de renascer; as vossas paixões, os vossos afectos, os vossos desejos, a vossa consciência, a vossa vontade e por último, mas não menos importante, a vossa inteligência, tudo tem de ser banhado num novo elemento e consagrado de novo ao vosso Criador.» Foi por ter repetido à minha maneira estes pontos do seu ensinamento que determinados passos de um dos meus livros foram incorporados na acusação geral que tem sido feita contra as minhas opiniões religiosas. O autor dessa acusação escreveu que eu era louco se acreditava no que dizia, e sem escrúpulos se não acreditava, pois eu afirmara que uma mendiga preguiçosa, andrajosa, imunda, bisbilhoteira, se fosse casta, sóbria, alegre e religiosa, teria possibilidades de alcançar o céu, o que era completamente vedado ao estadista experimentado, ao advogado ou ao nobre, por muito justo, correcto, generoso, honrado e consciencioso, se não tivesse parte nas graças divinas do cristianismo. Con-

tudo, poderia julgar-me a salvo de semelhante crítica pelas palavras que Nosso Senhor dirigiu aos príncipes dos sacerdotes: «Os publicanos e as meretrizes preceder-vos-ão no reino de Deus.» Fiquei sujeito ao mesmo dilema infamante por me ter atrevido a dizer que consentir um desejo impuro era infinitamente mais grave que qualquer mentira, abstraindo das suas causas, dos seus motivos e das suas consequências: embora uma mentira, considerada sob estas reservas, não passe de uma palavra lançada ao acaso, de um acto quase exterior que não provém directamente do coração, por muito ignominiosa e desprezível, por muito prejudicial às leis sociais que seja, por muito que mereça a reprovação pública, nós temos as palavras formais de Nosso Senhor que confirmam a doutrina: «Aquele que olhou para uma mulher desejando-a já cometeu adultério no seu coração.» Apoiado nestes textos, tenho certamente tanto direito de acreditar nestas afirmações que causaram tanta surpresa, como o tenho de acreditar no pecado original, numa revelação sobrenatural, nos sofrimentos de uma pessoa divina ou na eternidade do castigo.

Passemos agora daquilo a que chamei o poder preliminar dado à Igreja ao seu poder propriamente dito, a infalibilidade. Começarei por duas breves observações: 1) por um lado, não estou aqui a determinar seja o que for quanto à sede essencial desse poder, porque essa é uma questão de carácter doutrinal e não histórico ou prático; 2) por outro lado, não estou a desenvolver o objecto directo deste poder infalível para além dos limites das questões religiosas; é, pois, deste poder, considerado em si mesmo, que vou agora tratar.

Visto na sua plenitude, é tão grande como o mal gigantesco que o originou. Quando posto em legítimo exercício (pois de outro modo, claro está, permanece inerte), pretende conhecer com certeza e em pormenor o sentido exacto de todas as partes da mensagem divina confiada por Nosso Senhor aos seus Apóstolos. Pretende conhecer os seus próprios limites e decidir aquilo que pode ou

não pode determinar de uma maneira absoluta. Pretende, além disso, ter competência sobre questões não directamente religiosas, ao menos para determinar se se referem directamente à religião, ou simplesmente para julgar, em certos casos particulares, se são ou não compatíveis com a verdade revelada. Pretende decidir magistralmente se, consoante couberem no seu âmbito ou não, estas ou aquelas afirmações são ou não prejudiciais ao *depositum* da fé, no seu espírito ou nas suas consequências, e autorizá-las, condená-las ou proibi-las consequentemente. Pretende impor silêncio, à sua vontade, em todas as questões ou controvérsias doutrinais que no seu próprio *ipse dixit* afirme serem perigosas, inúteis ou inoportunas. Qualquer que possa ser a opinião dos católicos a respeito de semelhantes actos, pretende que estes devem ser aceites por eles com aqueles sinais exteriores de respeito, submissão e lealdade que os Ingleses, por exemplo, prestam à presença da sua soberana, sem os criticarem, sob pretexto de eles serem, no fundo, inoportunos, violentos ou severos na sua forma de expressão. Por último, pretende ter o direito de infligir castigos de ordem espiritual, de cortar os canais habituais da vida divina e de simplesmente excomungar aqueles que recusem submeter-se às suas declarações formais. Tal é, vista sob o seu aspecto exterior, revestida e rodeada dos atributos da sua soberania suprema, a infalibilidade que reside na Igreja Católica. É, para repetir o que disse anteriormente, um poder prodigioso e supereminente, enviado à terra para defrontar e dominar um mal gigantesco.

E agora, depois de ter feito a sua descrição, professo a minha absoluta submissão à sua reivindicação. Creio em todo o dogma revelado como tendo sido ensinado pelos Apóstolos, confiado por eles à Igreja, e tal como me é imposto pela Igreja. Aceito-o tal como é infalivelmente interpretado pela autoridade a quem assim foi confiado, e implicitamente tal como será interpretado por esta mesma autoridade, até ao fim dos tempos. Submeto-me, além disso, às tradições da Igreja universalmente aceites, em que se

inclui a matéria dessas novas definições dogmáticas que são feitas de tempos a tempos e que, em todas as épocas, constituem a maneira de apresentar e de explicar o dogma católico já definido. E submeto-me àquelas outras decisões da Santa Sé, teológicas ou não, transmitidas pelos órgãos por ela designados e que, pondo de parte a questão da sua infalibilidade, se me apresentam com direito, mesmo que modesto, à aceitação e à obediência. Também considero que, no decorrer dos séculos, a investigação católica assumiu gradualmente determinadas formas definitivas e se constituiu como uma ciência, com método e terminologia próprias, sob a acção intelectual de grandes espíritos, tais como Santo Atanásio, Santo Agostinho e S. Tomás; e não me sinto de modo algum tentado a quebrar em pedaços o grande legado intelectual que assim nos foi transmitido para o nosso tempo.

Sendo tudo isto considerado como a profissão de fé que faço *ex animo,* pela minha parte e, tanto quanto eu saiba, em nome da comunidade católica, dir-se-ia, à primeira vista, que a inquieta razão da nossa vulgar humanidade está doravante terrivelmente prostrada pela repressão de todo o esforço e acção independentes, a tal ponto que, se é este o modo de a manter na ordem, é mantida na ordem apenas para ser destruída. Mas isto está longe de ser o resultado real, longe do que eu concebo ser a intenção dessa Providência suprema que proporcionou um grande remédio para um grande mal, longe de ser confirmado pela história do conflito entre a infalibilidade e a razão no passado e suas perspectivas no futuro. A energia da razão humana «cresce em razão da oposição»; floresce e rejubila, com uma força maleável e vigorosa, sob os golpes terríveis da arma divinamente forjada, e nunca é tanto ela própria como quando acaba de ser derrotada.

É costume os escritores protestantes considerarem que dois grandes princípios agem na história da religião, a autoridade e o juízo privado, e que este último lhes é atribuído, ao passo que nós temos a herança completa e a inerente opressão da autoridade. Mas não é assim; é o próprio vasto corpo católico, e só ele, que proporciona aos dois combatentes um campo de luta para esse terrível e infindável duelo. É necessário à própria vida da religião, considerada nas suas grandes obras e na sua história, que essa luta se mantenha incessantemente. Cada exercício da infalibilidade resulta de uma operação intensa e variada da razão, quer como aliada, quer como adversária; e, uma vez terminada a sua obra, provoca de novo uma reacção da razão contra ela. Assim como num governo político o Estado existe e perdura graças às rivalidades e às colisões, aos sucessos e às derrotas dos partidos que o compõem, assim também a cristandade católica não é uma simples exibição de absolutismo religioso, mas o espectáculo contínuo da autoridade e do juízo privado, avançando e recuando alternadamente como a maré que enche e vaza. É uma vasta reunião de seres humanos, dotados de inteligências obstinadas e paixões violentas, reunidos pela beleza e pela majestade de um poder sobre-humano, no que se pode chamar um vasto reformatório ou escola de treino; não como se fosse um hospital para serem deitados ou uma prisão para serem enterrados vivos, mas (se me é permitido mudar de metáfora) como uma fábrica moral destinada a fundir, depurar e moldar, por um processo incessante e ruidoso, a matéria bruta da natureza humana, tão excelente, tão perigosa, tão capaz de realizar os desígnios de Deus.

S. Paulo diz algures que o seu poder apostólico lhe foi dado para edificar e não para destruir. Não pode haver melhor descrição da infalibilidade da Igreja. É um suprimento para uma necessidade e não vai além dessa necessidade. O seu objecto, tal como o seu efeito, não é enfraquecer a liberdade ou o vigor do pensamento humano na especulação religiosa, mas refrear e moderar a sua extravagância. Quais têm sido as grandes tarefas da infalibilidade no campo estrito da teologia? Derrubar o arianismo, o eutiquianismo, o pelagianismo, o maniqueísmo, o luteranismo, o jansenismo. Tal é o vasto resultado da sua acção no passado.

Vejamos agora as garantias que nos são dadas de que sempre agirá assim no futuro.

Em primeiro lugar, a infalibilidade não pode agir fora de um círculo de pensamento definido e deve, em todas as suas decisões ou *definições,* como se lhes chama, afirmar manter-se dentro desses limites. As grandes verdades da lei moral, da religião natural e da fé apostólica são ao mesmo tempo a sua fronteira e o seu fundamento. Não pode ultrapassá-las e deve sempre apelar para elas. Tanto a matéria de que se ocupa como os artigos dessa matéria estão fixados. E deve sempre declarar que se guia pela Escritura e pela Tradição. Deve referir-se à verdade apostólica que põe em relevo, ou (como se diz) que *define.* Nada, portanto, me pode ser apresentado futuramente como fazendo parte da fé que eu não admita já: e se até aí eu não o tiver admitido, será simplesmente por ainda não o ter interiorizado. Nada me pode ser imposto de uma natureza diferente e muito menos contrária àquilo que já professo. A nova verdade que é promulgada, se é que se pode chamar nova, deve ser pelo menos homogénea, análoga e implícita, relativamente à antiga verdade. Deverá ser tal que eu possa mesmo ter imaginado, ou desejado, vê-la incluída na revelação apostólica; deverá ser, pelo menos, de tal natureza que o meu pensamento prontamente concorde com ela ou lhe dê assentimento mal a ouça. Talvez outros, como eu, tenham até, de facto, acreditado sempre nela; e a única coisa que está doravante a meu favor é eu ter agora a satisfação de saber que sempre acreditei naquilo que os apóstolos acreditaram antes de mim.

Tomemos a doutrina que os protestantes consideram a nossa maior dificuldade, a da Imaculada Conceição. Aqui rogo ao leitor que tenha presente a minha linha de raciocínio principal, que é a seguinte: eu não tenho dificuldade em aceitar essa doutrina, e isso porque se harmoniza intimamente com o ciclo de verdades dogmáticas reconhecidas, no qual foi recentemente integrada. Mas se eu não tenho dificuldade, porque é que uma outra pessoa não

há-de ser também como eu? Porque não cem? Mil? Ora, eu estou convencido de que os católicos, em geral, não têm qualquer dificuldade intelectual quanto à Imaculada Conceição, e que não há razão para a terem. Os padres não têm a dificuldade. Dizem-me que eles deveriam ter essa dificuldade; mas não a têm. Deveis ser suficientemente generosos para acreditar que as pessoas podem raciocinar e sentir de uma forma muito diferente da vossa. Como perceber que os homens, quando entregues a si próprios, adoptem formas de religião tão diversas, se não for porque há vários tipos de mentalidade entre eles, muito distintos uns dos outros? Se acreditais no meu próprio testemunho, julgai também assim os outros católicos. Não encontramos as dificuldades que vós encontrais nas teses que defendemos; não vemos dificuldade intelectual nesta tese particular que vós chamais a novidade da época. Nós, padres, não precisamos de ser hipócritas pelo facto de sermos chamados a acreditar na Imaculada Conceição. Para os numerosos crentes deste tipo que aderem ao cristianismo à nossa maneira, quer dizer, com as disposições, o espírito e a luz (qualquer que seja a palavra usada) com que os católicos acreditam nele, não há dificuldade absolutamente nenhuma em admitir que a Virgem Maria foi concebida sem pecado original; no fundo, é pura verdade dizer que os católicos não vieram a acreditar nisso por ter sido definido, mas que foi definido porque eles já acreditavam.

A definição desse dogma em 1854, longe de ser imposta tiranicamente ao mundo católico, foi recebida em toda a parte com o maior entusiasmo aquando da sua promulgação. Foi em consequência do pedido unânime, apresentado por todas as partes da Igreja à Santa Sé para que houvesse uma declaração *ex cathedra* de que a doutrina era apostólica, que essa declaração se fez. Nunca ouvi dizer que um católico tivesse dificuldade em aceitar a doutrina, a não ser que a sua fé, noutros pontos, fosse já suspeita. De facto, houve homens graves e bons que se perguntaram

com inquietação se se poderia formalmente provar, quer pela Escritura quer pela tradição, que essa doutrina era apostólica. E por conseguinte, embora pessoalmente acreditando nela, não viam como poderia ser definida pela autoridade e imposta a todos os católicos como artigo de fé; mas isto é outra questão. O aspecto em causa é se a doutrina é um fardo. Creio que não é. Longe de o ser, creio sinceramente que S. Bernardo e S. Tomás, que tiveram dúvidas em aceitá-la no seu tempo, se vivessem hoje teriam rejubilado de a aceitar por si própria. A dificuldade deles, tal como eu a vejo, era uma questão de palavras, de ideias e argumentos. Julgavam a doutrina incompatível com outras, e aqueles que a defendiam naquela época não possuíam, na ideia que dela tinham, aquela exactidão que só foi atingida após as longas disputas dos séculos seguintes. E nesta falta de exactidão residia a divergência de opiniões e a controvérsia.

O exemplo que escolhi sugere-me outra observação: o número dessas chamadas novas doutrinas não pesará sobre nós, se leva oito séculos a promulgar apenas uma delas. Foi este, aproximadamente, o tempo durante o qual se preparou a definição da Imaculada Conceição. Este é, realmente, um caso extraordinário; mas é difícil dizer o que é ordinário, dadas as poucas ocasiões precisas em que a voz da infalibilidade se fez ouvir solenemente. É para o papa em concílio ecuménico que nós olhamos, como base normal da infalibilidade; ora, houve apenas dezoito concílios desde que existe o cristianismo — uma média de um por cada século — e, desses concílios, alguns não aprovaram qualquer decreto doutrinal, outros dedicaram-se apenas a um, e muitos deles preocuparam-se somente com aspectos elementares do credo. O concílio de Trento abrangeu certamente um vasto campo de doutrina; mas aplicaria aos seus cânones uma observação contida naquele meu sermão universitário que foi criticado com tanta ignorância do folheto que deu origem a este livro.

Disse nesse sermão que os vários artigos do credo atanasiano

são apenas repetições, sob diferentes formas, de uma única ideia; do mesmo modo, os decretos tridentinos não estão isolados uns dos outros, mas ocuparam-se em evidenciar em pormenor, por meio de várias declarações separadas, como que a formar corpo, algumas verdades necessárias. Eu faria a mesma observação às diversas censuras teológicas promulgadas por papas e aceites pela Igreja e às suas decisões dogmáticas em geral. Admito que, à primeira vista, essas decisões parecem constituir, pelo seu grande número, um fardo maior para a fé dos indivíduos do que os cânones dos concílios; mas não acredito que na realidade o sejam, e apresento esta razão para o facto: não é que um católico, leigo ou padre, seja indiferente ao assunto, ou que, por uma espécie de negligência, aceite qualquer coisa que lhe for apresentada, ou ainda que, como um advogado, esteja disposto a falar consoante a posição que represento. O certo é que nessas censuras a Santa Sé está empenhada, principalmente, em condenar uma ou duas grandes linhas de erro, sobretudo ético e não doutrinal, tais como o luteranismo ou o jansenismo, que divergem do espírito católico. E isso não é mais do que exprimir o que qualquer bom católico dotado, mesmo pouco instruído, diria por simples bom senso, se a questão lhe fosse apresentada.

Agora acrescentarei, honestamente, qual me parece *ser* de facto a grande provação para a razão, quando confrontada com a augusta prerrogativa da Igreja Católica, de que tenho estado a falar. Acabo de me debruçar sobre a forma concreta e as circunstâncias em que a autoridade puramente infalível se apresenta ao católico. Esta autoridade possui a prerrogativa de uma jurisdição indirecta sobre assuntos que transcendem os seus próprios limites, e possui-a a justo título. Não poderia actuar no seu próprio campo se não tivesse o direito de actuar fora dele. Não poderia defender devidamente a verdade religiosa sem reivindicar para essa verdade aquilo a que pode chamar-se os seus *pomœria*[38]; ou, para dar outro exemplo, sem actuar como nós actuamos,

como nação, ao reivindicarmos como nossa não só toda a terra em que vivemos, mas também o que chamamos águas territoriais britânicas. A Igreja Católica reivindica o direito não só de julgar infalivelmente questões religiosas, mas de criticar opiniões em assuntos seculares, de filosofia, de ciência, de literatura ou de história que se reflictam na religião. E exige que nos submetamos a esse seu direito. Reivindica o direito de censurar livros, reduzir autores ao silêncio e proibir discussões. Neste domínio, em geral impõe mais medidas disciplinares do que decisões doutrinárias. Tem de ser, evidentemente, obedecida sem uma palavra. E talvez, com o decorrer do tempo, retroceda tacitamente quanto às suas próprias prescrições; em semelhantes casos a questão de fé não entra de modo algum, pois o que é matéria de fé é verdade para todas as épocas, e nunca pode ser desdito. Por haver um dom de infalibilidade na Igreja Católica, não se segue de modo nenhum que aqueles que o possuem sejam em todos os seus actos infalíveis. Lá diz o poeta: «É excelente possuir a força dum gigante, mas é tirânico usá-la como um gigante.» Penso que a história da Igreja nos fornece exemplos de um poder legítimo exercido com dureza. Admiti-lo não é mais do que dizer que o tesouro divino, nas palavras do Apóstolo, está «em vasos de barro»; nem se segue que, na essência, os actos do poder soberano não sejam justos e necessários pelo facto de poderem estar viciados na forma. As autoridades soberanas actuam por meio de instrumentos; sabemos como esses agentes se fazem valer do nome dos seus superiores, sobre quem, deste modo, recaem responsabilidades que, na realidade, não lhes pertencem. Mas aceitando tudo isto mesmo além do que pode ser imputado racionalmente ao poder soberano da Igreja, as dificuldades que provêm deste defeito de prudência, ou de moderação, poderiam ser apontadas, com muito maior justiça, às comunidades e instituições protestantes. Aquilo que nos tornaria hipócritas, porque não produziria o mesmo efeito nos protestantes? Não somos obrigados

a professar qualquer coisa, mas a submeter-nos e calar-nos como os ministros protestantes obedeceram outrora às ordens régias, abstendo-se de determinadas questões teológicas. Prescrições como as que acabo de examinar impõem-se apenas aos nossos actos, não ao nosso pensamento. Como é que, por exemplo, ser proibido de publicar um libelo tende a tornar um homem hipócrita? Os seus pensamentos são tão livres como antes: as proibições imperiosas podem incomodar ou irritar, mas não têm qualquer relevância no exercício da razão.

Isto ressalta à primeira vista; mas acrescentarei que, apesar de quanto a crítica mais hostil possa argumentar sobre as usurpações ou severidades de altos dignitários eclesiásticos de tempos passados no exercício do seu poder, penso que os factos demonstraram, apesar de tudo, que eles tinham muitas vezes razão e que quem experimentou a sua severidade estava muitas vezes em erro. Venero, por exemplo, o nome de Orígenes; não aceitaria a ideia de que uma alma tão grande se perdesse; mas tenho a certeza absoluta de que, na disputa provocada pela sua doutrina e pelos seus partidários contra o poder eclesiástico, os seus adversários tinham razão e ele, Orígenes, não tinha. Contudo, quem pode falar com paciência do seu inimigo e inimigo de S. João Crisóstomo, aquele Teófilo, bispo de Alexandria? Quem pode admirar ou venerar o papa Virgílio? [39] Neste ponto, outra consideração se apresenta ao meu espírito. Ao ler a história eclesiástica, quando eu era anglicano, costumava forçosamente concluir que o erro inicial, mais tarde tornado heresia, constituíra a expressão veemente de alguma verdade contra a proibição de autoridade fora de tempo. Há tempo para tudo, e muitas pessoas desejam a reforma de um abuso, ou o desenvolvimento mais completo de uma doutrina, ou a adopção de uma determinada linha de orientação, mas esquecem-se de perguntar a si próprias se chegou a devida altura. E, cientes de que ninguém fará nada para essa reforma enquanto viverem, a não ser que elas próprias o façam, não dão

ouvidos à voz da autoridade, e estragam assim, no seu próprio século, uma obra útil que outro homem, que ainda não nasceu, poderia ter a oportunidade de realizar mais tarde com felicidade e perfeição. Esses homens podem parecer aos olhos do mundo campeões audaciosos da verdade e mártires da livre opinião, quando não passam, na realidade, de personagens a quem a autoridade competente deve fazer calar. E, embora o caso possa não caber dentro daquele campo em que a autoridade é infalível, ou possam faltar as condições formais do exercício desse dom, é claro dever da autoridade actuar energicamente. Contudo, este acto de autoridade ficará para a posteridade como um exemplo de interferência tirânica na opinião privada, de imposição do silêncio a um reformador e de amor vil à corrupção ou ao erro. E o prejuízo será tanto maior se o poder autoritário por acaso demonstrar nas suas acções qualquer falta de prudência ou de reflexão.

Então, todos aqueles que tomaram o partido daquela autoridade soberana serão considerados como oportunistas ou indiferentes à causa da rectidão e da verdade, enquanto, por outro lado, pode acontecer que a dita autoridade possa ser acidentalmente apoiada por um partido extremista e violento, que eleve essas opiniões à categoria de dogmas e tenha por objectivo predilecto a destruição de todas as escolas de pensamento que não sejam a sua.

Este estado de coisas pode ser exasperante e desencorajador na altura, no caso de dois tipos de pessoas: dos moderados, que desejam reduzir as divergências religiosas ao mínimo possível, e daqueles que se apercebem muito claramente dos males existentes e estão honestamente ansiosos por remediá-los — males esses de que os teólogos deste ou daquele país estrangeiro não conhecem absolutamente nada e que, mesmo no país onde existem, nem toda a gente tem possibilidades de os avaliar. Este é um estado de coisas que tanto existiu no passado como existe no presente. Vivemos numa época extraordinária; o alargamento do círculo do conhecimento profano no momento que atravessamos é de nos deixar confusos, tanto mais que promete continuar ainda com maior rapidez e com mais notáveis resultados. Ora, estas descobertas, certas ou prováveis, têm na realidade uma influência indirecta nas opiniões religiosas, e surge a questão: como é que irão conciliar-se os postulados respectivos da Revelação e da ciência natural? Poucos espíritos sérios podem permanecer tranquilos sem uma base racional qualquer para a sua crença religiosa; reconciliar a teoria e os factos é quase um instinto intelectual. Quando somos submergidos por um dilúvio de factos, verificados ou pressentidos, e que temos um multidão de outros em perspectiva, todos os que crêem na Revelação, sejam católicos ou não, são levados a considerar a influência desses factos sobre si próprios, tanto para honra de Deus, como por preocupação com aquelas muitas almas que, em consequência do tom de segurança das escolas de ciência profana, estão em perigo de serem levadas a um liberalismo de pensamento sem limite.

Não vou criticar aqui esse vasto grupo de pessoas que hoje em dia se afirmam liberais em matéria de religião e que procuram nas descobertas científicas, estabelecidas ou em preparação, os meios directos ou indirectos de informação do que devem acreditar sobre o invisível e o futuro. O liberalismo, que actualmente matiza a sociedade, é muito diferente daquela atitude intelectual a que se dava o mesmo nome há uns trinta ou quarenta anos. Agora, quase não é partido; é o mundo leigo culto. Quando eu era novo, conheci a palavra pela primeira vez como o nome de um periódico lançado por Lord Byron e outros. Agora, como então, não simpatizo com a filosofia de Byron. Mais tarde, o liberalismo foi o símbolo de uma escola teológica, de natureza árida e repelente, não muito perigosa em si própria, embora perigosa por abrir a porta a males que ela própria não previa nem entendia. Presentemente não é senão aquele cepticismo profundo, plau-

sível, que apresentei atrás como o termo tendencial da razão humana, quando deixada nas mãos do homem natural.

Os liberais em religião constituem hoje um grupo muito heterogéneo e, por isso, não tenciono falar contra eles. Pode haver, e sem dúvida há, nos corações de alguns ou de muitos deles, uma antipatia ou uma irritação real contra a verdade revelada que é triste recordar. Além disso, em muitos homens da ciência ou das letras pode existir uma animosidade proveniente de um sentimento quase pessoal. Provar que o cristianismo ou a Escritura não são dignos de confiança pode ser uma questão de partido, um ponto, a emoção de um jogo, ou um meio de compensar o recalcamento ou desagrado resultantes da acrimónia ou da estreiteza de certos apologistas da religião. Confio, por outro lado, que muitos homens da ciência e das letras prosseguem no seu caminho de um modo imparcial e digno, no respectivo domínio e na linha de pensamento própria, sem qualquer perturbação pelas dificuldades religiosas em si, ou qualquer desejo de fazer sofrer os outros com o resultado das suas investigações. Ficar-me-ia mal, como se tivesse medo da verdade de qualquer espécie, censurar aqueles que investigam factos profanos, por meio da razão que Deus lhes deu, até às suas conclusões lógicas; ou encolerizar-me contra a ciência porque a religião é obrigada, por dever, a tomar conhecimento dos seus ensinamentos.

Ponhamos de parte este tipo especial de pessoas que não têm especiais direitos à simpatia dos católicos. Mas temos evidentemente de nos preocupar com profundo interesse pelos sentimentos de uma quarta categoria de pessoas, muito espalhada na sociedade culta. São espíritos religiosos e sinceros que estão simplesmente perplexos — em certos casos, assustados ou desesperados — pela terrível confusão em que as últimas descobertas ou teorias lançaram as suas ideias mais elementares sobre religião. Quem não sentiria compaixão por estas pessoas? Quem poderia faltar-lhes à caridade? Tomo, a seu favor, as belas palavras de Santo

Agostinho: «*Illi in vos saeviant* ...» «Que sejam severos convosco, que não tendes experiência da dificuldade experimentada no distinguir a verdade do erro, e no encontrar o caminho da vida por entre as ilusões do mundo.» [40] Quantos católicos não têm acompanhado em pensamento esses homens, muitos deles tão bons, tão fiéis, tão nobres! Quantas vezes não surgiu no seu coração o desejo de ver um dos seus irmãos na fé apresentar-se como campeão da verdade revelada contra os seus adversários! Várias pessoas, católicas e protestantes, pediram-me para eu o fazer; mas grandes e diversas dificuldades impediram-mo. Uma das maiores é que, de momento, é muitíssimo difícil dizer exactamente o que é preciso atacar e vencer. Estou longe de negar que o conhecimento científico não esteja de facto em progresso, mas é por fases e arranques; levantam-se e caem hipóteses; é difícil prever qual delas ganhará raízes e qual será o estado de conhecimento em relação a elas de ano para ano. Nestas condições, pareceu-me muito pouco digno um católico dedicar-se ao trabalho de perseguir o que pode vir a revelar-se como espectros e elaborar habilmente uma teoria em defesa de algumas objecções especiais, teoria essa que, antes de estar completada, poderia ter de ceder o lugar a outra teoria ainda mais recente (pelo facto de outras objecções terem reduzido a nada as anteriores). Os cristãos da nossa época parecem-me ser chamados a mostrar uma especial paciência; e não têm outro modo de ajudar aqueles que estão alarmados senão exortando-os a terem um pouco de fé e coragem e, como diz o poeta, «cuidado com os passos perigosos.» Quanto mais pensava no assunto, mais a situação se me tornava evidente. E suponho mesmo que, se eu tentasse o que tem tão poucas possibilidades de êxito, a autoridade católica soberana opor-se-ia. Teria desperdiçado tempo e esforço a fazer aquilo que ou seria muito imprudente apresentar ao público, ou apenas viria complicar ainda mais as coisas, já de si suficientemente complicadas sem a minha intervenção. É nesse sentido que interpreto actos recentes dessa

autoridade, pois confirmam as minhas suposições. Interpreto-os como um atar as mãos a um polemista, tal como eu seria, ensinando-nos aquela verdadeira sabedoria, que Moisés apontou ao seu povo quando os Egípcios o perseguiam: «Não temais, tende calma; o Senhor combaterá por vós e permanecereis em paz.» Longe de encontrar dificuldade em obedecer, neste caso, tenho razão para estar agradecido e para rejubilar por possuir uma orientação clara em assunto tão difícil.

Mas se pretendermos determinar com exactidão a evolução real de um princípio, teremos de o olhar à distância e tal como a história no-lo apresenta. Tudo o que é realizado por instrumentos humanos tem as suas irregularidades e dá lugar a críticas, quando analisado minuciosamente em questões de pormenor. Tenho vindo a falar do aspecto da acção da autoridade infalível que oferece mais lugar à crítica hostil daqueles que a observam de fora. Tenho procurado ser justo ao avaliar, a partir do que é testemunhado por um determinado período na Igreja Católica, o que pode ser dito em seu desabono, e desejo agora que os seus adversários sejam igualmente justos ao julgarem o seu carácter histórico. Pode então dizer-se, com uma certa aparência de razão, que a autoridade infalível tenha de facto destruído a energia da inteligência católica? Note-se que não me cabe aqui falar de qualquer conflito entre a autoridade eclesiástica e a ciência, pela simples razão de que não houve conflito nenhum; e isso porque as ciências profanas, tais como actualmente existem, constituem uma novidade no mundo e ainda não houve tempo para uma história das relações entre a teologia e esses novos métodos científicos. Pode-se, todavia, dizer que a Igreja se manteve à margem deles, como se prova com o constantemente citado caso de Galileu. Aqui, *exceptio probat regulam,* pois é o argumento sempre reiterado. Por outro lado, não tenho de falar de quaisquer relações da Igreja com as novas ciências, uma vez que o único problema que aqui me interessa é saber se a infalibilidade que reconheço

à autoridade competente contribui para me tornar um hipócrita. Ora, enquanto essa autoridade não pronunciar decretos sobre assuntos de natureza puramente física e não me convidar a subscrevê-los (o que nunca fará, porque não tem esse poder), ela não pode querer interferir, por qualquer dos seus actos, na minha opinião particular sobre esses pontos. A única questão é saber se a autoridade agiu sobre a razão dos indivíduos por forma que eles não possam ter opinião própria e não tenham outra alternativa senão escolher entre uma superstição servil e uma revolta íntima do coração. Penso que toda a história da teologia responde com uma negativa absoluta a semelhante suposição.

Quase não é necessário argumentar um ponto tão evidente. Foram indivíduos, e não a Santa Sé, que tomaram a iniciativa e deram uma orientação ao espírito católico na investigação teológica. Na verdade, uma das censuras reiteradas contra a Igreja Romana é o não ter inventado nada e apenas servido como uma espécie de *remora* ou travão no desenvolvimento da doutrina. E é uma objecção que realmente adopto como uma verdade, pois é assim que concebo o objectivo principal desse dom extraordinário. Diz-se com verdade, que a Igreja de Roma não possuiu nenhum génio durante todo o período das perseguições. Depois, por muito tempo, não teve um único doutor; S. Leão, que veio a ser o primeiro, foi mestre só de um aspecto de doutrina; S. Gregório, que está precisamente no termo da primeira época da Igreja, não ocupa lugar no dogma nem na filosofia. O grande farol do mundo ocidental é, como se sabe, Santo Agostinho; ele, um mestre não infalível, formou o espírito da Europa cristã; na verdade, é na Igreja Africana que em geral devemos procurar a primeira e a melhor exposição das ideias latinas. Além disso, dos teólogos africanos o primeiro no tempo, e não o menos influente, é Tertuliano, heterodoxo e de convicções fortes. Nem a inteligência do Oriente, como tal, deixou de contribuir para a formação da doutrina latina. O pensamento livre de Orígenes está

patente nos escritos dos doutores do Ocidente, Hilário e Ambrósio; e o espírito independente de Jerónimo enriqueceu os seus próprios comentários vigorosos sobre a Escritura com os tesouros do escassamente ortodoxo Eusébio. Interrogações heréticas têm sido transmutadas em verdades salutares pelo poder vivo da Igreja. O caso é o mesmo no que respeita aos concílios ecuménicos. A autoridade, na sua exibição mais imponente, de bispos graves, sobrecarregados pelas tradições e rivalidades de nações ou lugares, tem sido guiada nas suas decisões pelo génio poderoso de indivíduos por vezes jovens e de dignidade inferior. Não que a inteligência privada de inspiração dominasse o poder sobrenatural confiado ao Concílio, o que constituiria uma afirmação autocontraditória, mas porque naquele processo de procura e de deliberação, que culminou num enunciado infalível, a razão individual predominou. Assim Málquion, um simples presbítero, foi o instrumento activo do grande Concílio de Antioquia, no século III, ao enfrentar e refutar, em nome dos padres ali reunidos, o patriarca herético daquela Sé. Caso paralelo a este exemplo é o da influência, tão conhecida, que um jovem diácono, Santo Atanásio, exerceu sobre os 318 padres de Niceia. Nos tempos medievais, lemos que Santo Anselmo foi o campeão do Concílio de Bari, contra os Gregos. Em Trento, os escritos de S. Boaventura e, o que vem mais a propósito, a alocução de um padre e teólogo, Salmeron, tiveram um efeito crítico sobre algumas das definições do dogma. Nalguns destes casos, a influência pode ter sido em parte moral, mas, noutros, era a de um conhecimento discursivo de escritores eclesiásticos, de um conhecimento científico da teologia e de uma força de pensamento no tratamento da doutrina.

Há, evidentemente, hábitos intelectuais que a teologia não tende a formar, como o fazem por exemplo os estudos experimentais e filosóficos; mas isso é porque ela *é* teologia, e não por causa do dom de infalibilidade. Mas, dentro dos respectivos limites, penso que poderia demonstrar-se que a ciência física ou

mesmo a matemática apenas proporcionam ao intelecto um treino insuficiente. Não vejo, nesse caso, como é que qualquer objecção sobre a estreiteza da teologia possa entrar na nossa questão, que é, simplesmente, a de saber se a crença numa autoridade infalível destrói a independência de espírito. Considero que toda a história da Igreja, especialmente a história das escolas teológicas, nega essa acusação. Nunca houve época em que a inteligência das classes instruídas fosse mais activa, ou melhor, mais inquieta, do que na Idade Média. Além disso, ao longo de toda a história da Igreja, desde o início, como a autoridade é lenta a intervir! Talvez um pregador local ou algum doutor de uma escola local arrisque uma proposição de que resulte uma controvérsia que, no lugar, se acende ou queima sem ninguém intervir; e Roma deixa-a simplesmente em paz. Depois, a questão é apresentada ao bispo ou então é apoiada por algum padre ou um professor de outro centro de instrução; e entramos numa segunda fase. A seguir é apresentada à Universidade e poderá ser condenada pela Faculdade de Teologia. Assim prossegue a controvérsia ano após ano, e Roma continua ainda silenciosa. Apela-se, então, talvez, para uma autoridade ainda inferior a Roma; finalmente, depois de muito tempo, a questão é apresentada ao poder supremo. Entretanto, foi ventilada e revolvida repetidamente, vista de todos os lados, e a autoridade é chamada a pronunciar uma decisão a que já se chegou pela razão. Mas talvez assim mesmo, a autoridade suprema hesite e nada será decidido durante anos, ou sê-lo-á de modo tão geral e vago que toda a controvérsia tem de ser examinada outra vez, antes da decisão final.

É manifesto que um tal modo de proceder não só tende para dar liberdade, mas para dar coragem ao teólogo ou polemista individual. Há pessoas que têm ideias que desejavam que fossem verdadeiras e úteis para a sua época, mas não têm confiança nelas e querem vê-las discutidas. De bom grado, ou mesmo com reconhecimento, desistiriam dessas ideias desde que pudesse pro-

var-se serem erróneas ou perigosas; assim, por intermédio da controvérsia, alcançam o seu objectivo. Respondem-lhes e elas concordam; ou, pelo contrário, verificam que as consideram seguras. Não ousariam proceder do mesmo modo se soubessem que uma autoridade suprema e final, vigiava cada palavra que diziam, concordava ou discordava a cada frase que proferiam. Então, de facto, lutariam, como os soldados persas, sob o chicote, e poderia dizer-se com verdade que a sua liberdade intelectual lhes fora retirada. Mas não tem sido assim. Não quero dizer que, quando as controvérsias se enfurecem, em escolas ou mesmo em pequenos sectores da Igreja não possa surgir oportunamente uma intervenção; até porque pode tratar-se de questões de carácter urgente que requeiram apelo imediato, por uma questão de dever, à autoridade máxima da Igreja. Mas, se examinarmos a história das controvérsias, veremos, creio eu, que a tendência geral é como eu a apresentei. Zósimo tratou Pelágio e Celéstio com grande indulgência; S. Gregório VII foi igualmente indulgente para com Berengário. Precisamente pelo próprio poder que possuem, os papas têm, geralmente, sido lentos e moderados no seu uso.

E há ainda mais uma protecção para o exercício legítimo da razão: a multidão de nações que pertencem à comunidade da Igreja protegem-na, como poderá verificar-se, contra qualquer estreiteza, supondo que há estreiteza, das diferentes autoridades de Roma, a quem compete a decisão prática em questões controversas. Com que respeito foram tratadas as tradições gregas nos últimos concílios ecuménicos, apesar de os países que as defendem se encontrarem em estado de cisma! Há pontos importantes de doutrina que (humanamente falando) escaparam à sentença infalível, graças à delicadeza com que os representantes da autoridade, ao formulá-la, trataram as opiniões de cada região. Além disso, essas influências nacionais têm o efeito providencial de moderar as tendências que as influências locais de Itália possam exercer sobre a Sé de S. Pedro. É evidente que, do mesmo modo

que a Igreja Galicana contém um elemento francês, assim também Roma deve conter um elemento italiano; e em nada prejudica o zelo e a devoção com que nos submetemos à Santa Sé admitir plenamente o facto. Parece-me, como tenho vindo a dizer, que a catolicidade não é apenas uma das notas da Igreja, mas, de acordo com os desígnios divinos, uma das suas seguranças. Penso que seria um mal muito sério — a misericórdia divina o não permita! — que a Igreja fosse limitada na Europa pelo âmbito das diversas nacionalidades. É uma grande ideia introduzir a civilização latina na América e melhorar os católicos de lá pela energia da devoção francesa; mas espero que todas as raças europeias sempre terão um lugar na Igreja e não tenho dúvidas de que a perda do elemento inglês, para não falar do elemento alemão, constituiu uma infelicidade muito grande. E se há, por certo, alguma consideração, mais do que qualquer outra, que nos deva tornar gratos, a nós, Ingleses, para com Pio IX, é o facto de, ao dar-nos uma igreja própria, ter preparado o caminho para que os nossos hábitos mentais, a nossa maneira de raciocinar, os nossos gostos e as nossas virtudes encontrem um lugar, e por esse meio uma santificação, na Igreja Católica.

Há só um outro assunto que julgo necessário introduzir aqui pela sua relevância quanto à vaga suspeita que está ligada, neste país, ao clero católico. É um assunto de que os meus acusadores têm falado muito: a acusação de «reserva mental» e de «economia.» Fundamentam-na em larga escala no que eu escrevi a esse respeito na *História dos Arianos* e numa nota relativa a um dos meus sermões que se refere ao assunto. O princípio da reserva mental é também defendido por um escritor admirável em dois dos *Tracts for the times,* dos quais fui efectivamente o editor.

Quanto ao princípio de economia *, fundamenta-se nas palavras de Nosso Senhor: «Não atireis pérolas a porcos.» Era obser-

* V. nota F, *A Economia.*

vado pelos primeiros cristãos, em certa medida, nas suas relações com as populações pagãs, entre as quais viviam. No meio das idolatrias e perversões abomináveis daquele tempo terrível, a norma da economia era um dever imperioso. Mas essa norma, pelo menos tal como a tenho explicado e recomendado nos meus escritos, não ia além de ocultar a verdade, quando era possível fazê-lo sem falsidade, expô-la parcialmente e representá-la sob a forma mais aproximada possível a um discípulo ou curioso, quando fosse impossível ele compreendê-la com exactidão. Parece-me que desenhar anjos com asas constitui um exemplo do terceiro destes modos, enquanto evitar a pergunta: «Os cristãos acreditam na Trindade?», com a resposta: «Eles acreditam num só Deus», seria um exemplo do segundo. Quanto ao primeiro, não é propriamente uma economia, mas inclui-se, antes, no que se chama «disciplina arcani»[41]. Ao segundo e terceiro modos Clemente chama «mentir», no sentido de que uma verdade parcial é, de certo modo, uma mentira, tal como uma verdade aparente. É isto, penso eu, em suma, o fundamento da acusação que tão violentamente me tem sido feita de ser um defensor da economia.

Nos últimos anos, cheguei à conclusão, como julgo que aconteceu a muitos escritores, de que Clemente queria dizer mais do que eu disse. Costumava pensar que ele usava a palavra «mentira» como uma hipérbole, mas agora acredito que ele, tal como outros dos primeiros padres da Igreja, julgava que, em determinadas circunstâncias, era legítimo dizer uma mentira. Nunca defendi semelhante doutrina, embora costumasse pensar, como ainda penso, que a teorização desta doutrina está eivada de dificuldades consideráveis. Nem é estranho que eu o tivesse afirmado, uma vez que grandes escritores ingleses declaram sem hesitação que, em determinados casos extremos, como para salvar a vida, a honra ou até bens, a mentira é permitida. Chego assim à questão directa da sinceridade e da lealdade dos padres católicos em geral nas suas relações com o mundo, pelo facto de dizer respeito

à questão global da sua honestidade e da sua adesão íntima às crenças religiosas que professam.

Não teria nenhuma utilidade, e estaria a afastar-me da linha de exposição que tenho adoptado sempre, se entrasse em qualquer discussão formal sobre esta questão. O que farei aqui, como fiz nas páginas anteriores, é dar o meu próprio testemunho sobre o tema em causa e deixá-lo assim. Começarei por dizer que, quando me tornei católico, nada me atraiu mais a atenção do que a maneira de ser franca e muito inglesa dos padres. Era a mesma em Oscott, em Old Hall Green, em Ushaw; não havia nada daquela brandura ou maneirismo de que são correntemente acusados e eram mais naturais e desafectados do que muitos clérigos anglicanos. Os numerosos anos desde então decorridos apenas confirmaram a minha primeira impressão. Sempre encontrei isto nos padres desta diocese. Se eu desejasse apontar um inglês recto e franco, exemplificaria com o bispo que, para nosso grande benefício, há tantos anos preside à nossa comunidade.

Em segundo lugar, quando tive maior oportunidade de julgar os padres, chamou-me a atenção a sua fé simples no credo e no sistema católicos, de que sempre deram provas e que nunca pareciam sentir de modo algum como um fardo. Agora que estou na Igreja há dezanove anos, não consigo recordar-me de ter ouvido citar um único exemplo, em Inglaterra, de um padre incrédulo. É claro que de tempos a tempos há homens que trocam a Igreja Católica por outra religião, mas refiro-me a casos em que um homem conserva uma aparência correcta perante o mundo e é um grande hipócrita no seu coração.

Sob este ponto de vista, admiro-me como é que a abnegação dos nossos padres não chama a atenção dos protestantes. O que ganham eles em professarem um credo no qual, se os seus inimigos têm razão, realmente não acreditam? Qual é a recompensa de se entregarem a uma vida de disciplina e de labuta e, talvez, a uma morte prematura e infeliz? A epidemia da febre irlandesa

matou, entre Liverpul e Leeds, mais de trinta padres, alguns deles na flor da idade, outros, velhos que pareciam ter direito a algum tempo de descanso depois da sua longa labuta; um deles era bispo no Norte. O que forçava um homem da sua posição a fazer essas perigosas e fatigantes visitas aos doentes, a não ser a fé e caridade cristãs? Houve padres que se ofereceram voluntariamente para aquele serviço perigoso. O mesmo se passou aquando do primeiro surto de cólera, esse mal misterioso que inspira terror. Se eles não acreditassem sinceramente no credo da Igreja, eu diria que as palavras do Apóstolo tinham a sua ilustração mais completa: «Se a nossa esperança em Cristo se confina somente a esta vida, somos os mais miseráveis de todos os homens.» O que é que conseguiria aguentar uma série de hipócritas em presença de uma moléstia implacável, seguindo uns atrás dos outros pela encosta da esperança perdida e perecendo um após outro? E essa é na sua essência, posso dizê-lo, a vida do padre de missão. Está sempre pronto a sacrificar-se pelo seu povo: de noite e de dia, doente ou de saúde, esteja o tempo que estiver, ei-lo que vai quando sabe de um doente que o chama. O facto de um paroquiano morrer sem os Sacramentos por culpa sua é terrível para ele; porque seria terrível, se o critério da sua dádiva livre não fosse uma fé absoluta e profunda? Os protestantes admiram isto quando o testemunham; mas não parecem vê-lo tão claramente que exclua a própria noção de hipocrisia.

Algumas vezes, quando pensam nisso, são levados a fazer observações sobre a maravilhosa disciplina do clero católico. Dizem que nenhuma igreja prossui um clero tão bem organizado e que, nesse aspecto, ultrapassa a sua própria Igreja; desejariam poder possuir essa disciplina exacta entre eles. Mas será essa uma qualidade que se possa comprar? Será um fenómeno que não depende senão de si próprio, ou será um efeito que tem a sua causa? Não se pode comprar a dedicação por nenhum preço. «Não se ouviu falar dela em Canaã, nem foi vista em Temã. Filhos de

Agar, mercadores de Merea, nenhum conheceu o seu caminho.» Qual é, então, esse encanto maravilhoso que faz com que milhares de homens procedam todos da mesma maneira, que lhes inspira uma obediência pronta à lei, como se estivessem sob um severo regime militar? Como é difícil encontrar uma resposta, a não ser que se admita a única que é evidente: que eles acreditam intensamente no que professam!

Não consigo imaginar o que possa ainda, numa época como esta, manter os preconceitos deste país protestante contra nós, a não ser que sejam as acusações vagas extraídas dos nossos livros de teologia moral. Com uma breve referência à obra que nos é particularmente atirada à cara pelos nossos acusadores, darei por findos estes comentários.

É inegável que Santo Afonso de Liguori afirma que o equívoco (ou seja um jogo de palavras em que quem fala toma-as para si num sentido, mas dirige-as ao ouvinte noutro) é permitido quando houver justa causa, ou seja num caso extraordinário, podendo até ser confirmado por juramento. Vou dar a minha opinião a este respeito tão claramente como qualquer protestante pudesse desejar. Por isso, confesso imediatamente que, neste capítulo da moral, por muito que admire as altas qualidades do carácter italiano, prefiro a norma de conduta inglesa. Mas, ao dizer isto, como se verá adiante, não estou a dizer nada em desprimor de Santo Afonso, que amava a verdade e cuja intercessão espero bem não perder, muito embora, na matéria em causa, eu siga outra orientação de preferência à sua.

Começarei por fazer a observação seguinte: grandes autores ingleses, como Jeremy Taylor, Milton, Paley e Johnson, homens de escolas de pensamento muito diferentes, dizem claramente que, em determinadas circunstâncias extraordinárias, é permitido dizer uma mentira. Taylor escreve: «Dizer uma mentira por caridade,

para salvar a vida de um homem, a vida de um amigo, de um marido, de um príncipe, de uma pessoa útil ou com função pública, não só foi feito em todas as épocas, mas recomendado por homens notáveis, sensatos e bons. Quem não salvaria a vida de seu pai, de perseguidores ou de tiranos, incorrendo numa mentira inofensiva?» Por outro lado, Milton diz: «Qual é o homem, em seu perfeito juízo, que seria capaz de negar que há pessoas a quem temos as melhores razões para considerar que devemos enganar, tais como crianças, loucos, doentes, ébrios, inimigos, homens no erro e ladrões? Pergunto: qual é o mandamento que proíbe uma mentira? Dir-me-ão: o nono. Se, portanto, a minha mentira não prejudicar o meu próximo, não é, decerto, proibida por esse mandamento.» Paley afirma: «Há falsidades que não constituem mentiras, ou seja que não são criminosas.» Johnson: «A norma geral é que à verdade nunca se deve faltar; tem, contudo, de haver algumas excepções. Por exemplo, se um assassino nos perguntar por que caminho seguiu um determinado homem.»

Ora, eu não estou a usar estes exemplos como um *argumentum ad hominem,* mas no propósito seguinte:

1 — Primeiramente apresentei as afirmações distintas de Taylor, Milton, Paley e Johnson. Ora, será que alguém daria tanto valor a estas afirmações ao formar uma impressão real de veracidade dos escritores, se eles fossem vivos? Se uma pessoa das que são tão severas para com Santo Afonso encontrasse Paley ou Johnson amanhã numa reunião, considerá-los-ia mentirosos, velhacos, pessoas desonestas e indignas de confiança? Estou certo de que não. Nesse caso, porque é que não adopta o mesmo padrão para com os padres católicos? Se no quarto de um estudante em Oscott for encontrado um exemplar do livro de Scavini que fala do equívoco como permitido em causa justa, não só Scavini será condenado, mas também o infeliz estudante será julgado indigno de confiança para o resto da vida, por possuir o que os protestantes chamam um mau livro. Serão imaculados todos os manuais protestantes utilizados na Universidade? Será necessário considerar todas as palavras da moral de Aristóteles como um evangelho, ou todas as opiniões de Hey ou Burnett sobre os Artigos? Serão os manuais a autoridade suprema, ou não serão, antes, livros de que se serve o professor como ponto de partida para os seus comentários? Mas, em vez de considerarmos o caso de um estudante ou de um professor, consideremos o do próprio Scavini ou de Santo Afonso; aqui volto a perguntar: uma vez que não tiveram escrúpulos quanto a considerar Paley um homem honesto apesar da sua defesa da mentira, porque é que hão-de ter escrúpulos em considerar Santo Afonso como honesto? Tenho a certeza absoluta de que não teriam escrúpulos a respeito de Paley na sua presença; poderiam não estar de acordo com ele, mas não lhe chamariam mais do que um pensador ousado. Então, porque lhes são tão odiosas tanto a pessoa de Santo Afonso como a sua doutrina?

Desejo agora dizer-vos porque não têm medo de Paley: porque (seria a vossa resposta), quando ele advoga a mentira, está a considerar *casos extremos* ou *especiais.* Se soubessem que um homem matou um ladrão em sua casa, não teriam medo desse homem, pois sabem-se *não* ladrões; do mesmo modo, não julgariam que Paley tinha o hábito de dizer mentiras em sociedade, porque, no caso de uma alternativa cruel, ele considerava o dizer uma mentira como o menor dos males. Mas, então, porque mostram tamanha desconfiança por um teólogo católico, que se refere a determinados casos extraordinários em que um equívoco, da parte de um penitente, não pode ser encarado pelo seu confessor como se fosse um pecado? Pois é este, precisamente, o ponto da questão.

Mas, além disso, porque é que Paley, porque é que Jeremy Taylor, quando se lhes não apresenta de facto a questão prática,

pronunciam uma máxima sobre a licitude de mentir que só irá servir para sobressaltar muitos leitores? A razão é óbvia. Eles estão a construir uma teoria da moral, e têm de tratar cada questão por sua vez, à medida que ela se apresenta. É isto, precisamente, o que Santo Afonso ou Scavini fazem. Experimente o leitor escrever um tratado sobre as normas da moral e verá como a tarefa é difícil. Qual é a *definição* de mentira? Serão capazes de arranjar uma melhor do que Taylor e Paley, que a consideram um pecado contra a justiça? Mas, se assim é, como é que pode ser um pecado, se o vosso semelhante não for prejudicado? Se não gostam desta definição, arranjem outra, e talvez cheguem, por esse meio, à defesa do equívoco de Santo Afonso. Contudo, é neste ponto que insisto: que Santo Afonso, tal como Paley, está a considerar as diferentes partes de um tema vasto e tem de dar a sua opinião sobre o assunto da mentira, ainda que sobre este seja difícil formar qualquer opinião satisfatória.

Mas, prosseguindo: não devem supor que um filósofo ou um moralista utilize, em causa própria, a liberdade que a sua própria teoria lhe concede. Um homem, no seu comportamento pessoal, orienta-se pela própria consciência; mas, ao elaborar um sistema de normas, é obrigado a orientar-se pela lógica e a seguir a dedução exacta, de conclusão para conclusão, tendo de assegurar-se de que o sistema no seu todo é coeso e uno. Ouve-se falar, até, de livros imorais e irreligiosos, escritos por homens respeitáveis; um escritor recente afirma que as obras cépticas de David Hume não constituem de modo algum o retrato do homem. Seria possível um padre escrever um tratado excessivamente frouxo quanto ao problema da mentira, que poderia ser condenado pela Santa Sé, como já o foram alguns tratados sobre o assunto, e contudo ser, consigo próprio, um rigorista. Na verdade, é notório na vida de Santo Afonso que ele, que passa por ser um moralista excessivamente tolerante, era, pessoalmente, muito cheio de escrúpulos e preocupações de consciência. Mais ainda: dedicava-se inicialmente ao direito e foi, em certa altura, induzido a cometer o que parecia um embuste, embora acidentalmente; pois foi essa a razão directa por que abandonou a profissão e abraçou a vida religiosa.

O relato desta ocorrência notável é-nos dado na sua *Vida:*

> Não obstante ter examinado repetidamente os pormenores do processo, ele estava completamente enganado relativamente ao sentido de um documento que constituía o direito da parte contrária. O advogado do grão-duque apercebeu-se do engano, mas deixou Afonso continuar a sua eloquente alegação até ao fim, sem interrupção; mal, porém, ele acabou, levantou-se e disse com frieza cortante: «Senhor, o caso não é exactamente como está a supor; se fizer uma revisão do processo e examinar este documento atentamente, encontrará aí precisamente o contrário de tudo o que afirmou.» «Da melhor vontade — respondeu Afonso sem hesitar —, a decisão depende de saber se o feudo foi concedido ao abrigo do direito da Lombardia ou do direito francês.» Uma vez examinado o documento, chegou-se à conclusão de que o advogado do grão-duque tinha razão. «Sim — disse Afonso, segurando o papel na mão —, não tenho razão, estava enganado.» A descoberta tão inesperada e o receio de ser acusado de comportamento desonesto consternaram-no e confundiram-no vivamente, a ponto de todos verem a sua emoção. Foi em vão que o presidente Caravita, que o estimava muito e conhecia a sua integridade, tentou consolá-lo dizendo-lhe que esses enganos eram relativamente frequentes, mesmo entre os homens mais importantes da advocacia. Afonso não atendeu a nada e, avassalado pela confusão, com a cabeça inclinada sobre o peito, disse para consigo: «Mundo, conheço-te agora; tribunais de justiça, nunca mais me tornareis a ver!» E, virando as costas à assembleia, retirou-se para sua casa, repetindo incessante-

mente para si próprio: «Mundo, conheço-te agora.» O que mais o aborrecia era que tinha estudado e voltado a estudar o processo durante um mês inteiro, sem descobrir esta importante falha; não conseguia compreender como é que ela tinha escapado à sua observação.

E é este o homem, tão facilmente assustado pelo simples espectro de um embuste, que tão levianamente é considerado como o patrono da mentira.

Na verdade, porém, um teólogo católico tem objectivos em vista que os homens em geral pouco acompanham; ele não está a pensar em si, mas numa multidão de almas — almas doentes, almas pecadoras, arrastadas pelo pecado, cheias de mal; e está a tentar com todas as suas forças salvá-las daquele estado infeliz. A fim de as defender de pecados ainda mais hediondos, tenta, até ao máximo que a sua consciência lhe permite, fechar os olhos àqueles pecados que, embora pecados, são de natureza ou grau inferior. Ele sabe perfeitamente que, se for tão severo como desejaria ser, não será capaz de fazer absolutamente nada dos homens; por isso é tão indulgente para com eles quanto pode ser. Nem por um instante se suponha que admito a máxima de fazer o mal para que dele venha o bem; mas, pondo isso de parte, há uma maneira de livrar os homens de pecados maiores tolerando momentaneamente pecados menores, ou imperfeições, ou faltas. É esta a chave da dificuldade que os livros católicos de teologia moral com tanta frequência despertam no protestante. Destinam-se ao confessor, mas os protestantes tratam-nos como se fossem destinados ao pregador.

2 — Relativamente a Taylor, Milton e Paley, apontarei o seguinte: O que me diria um clérigo protestante se eu o acusasse de ensinar que a mentira é permitida, e, quando me pedisse a

prova, eu lhe dissesse em resposta que essa era a doutrina de Taylor e de Milton? Responder-me-ia prontamente: «*Eu* não estou vinculado à opinião de Taylor ou Milton.» E se eu continuasse a insistir que «Taylor era uma das suas autoridades», ele responder-me-ia que Taylor era um grande escritor, mas que os grandes escritores não são por isso infalíveis. Esta é sensivelmente a resposta que dou quando sou considerado, neste assunto, discípulo de Santo Afonso.

Afirmo simples e positivamente, e sem qualquer reserva, que não sigo de modo algum aquele santo e caridoso homem nesta parte do seu ensinamento. São admitidas na Igreja diversas escolas de opinião; nesse ponto sigo outros, tais como o cardeal Gerdil, Noël Alexandre e Santo Agostinho. Citarei um passo de Noël Alexandre: «Mentem, sem dúvida, aqueles que proferem as palavras de um juramento sem vontade de jurar ou de obrigar-se; ou os que se servem de reservas mentais e de *equívocos* ao jurar, visto que dão a entender por palavras aquilo que não têm em mente, contrariamente ao fim para que a linguagem foi instituída, ou seja para significar as ideias. Ou então quando querem dar às palavras uma significação que elas não têm em si mesmas e no modo corrente de falar.» Para dar um exemplo: não acredito que houvesse algum padre em Inglaterra que fosse capaz de dizer: «O meu amigo não está aqui», querendo dizer: «Ele não está na minha algibeira, nem debaixo do meu sapato.» Nem qualquer razão me faria, a mim, dizer semelhante coisa. Não creio que Santo Afonso o dissesse pessoalmente, e ele teria ficado tão mal impressionado com Taylor e Paley como os protestantes ficam com ele *.

Agora, se os protestantes desejam saber qual é o nosso verdadeiro ensinamento, tanto sobre a mentira como sobre outros assuntos, que olhem, não para os nossos livros de casuística, mas

* V. nota G, *Mentira e Equívoco.*

para os nossos catecismos. Não são os livros de patologia que proporcionam a melhor compreensão sobre a forma e harmonia da constituição humana; tal como com o corpo, assim é também com o espírito. O catecismo do Concílio de Trento foi elaborado com o objectivo expresso de fornecer aos pregadores os temas para os seus sermões, e, como toda esta minha obra tem sido uma autodefesa, posso dizer aqui que raramente prego um sermão sem ir a este maravilhoso e completo catecismo buscar assunto e doutrina. Lá encontramos as notas seguintes sobre a obrigação da veracidade:

«Não darás falso testemunho ...»; chame-se a atenção para duas leis contidas neste mandamento: uma proibindo o falso testemunho; a outra recomendando que, afastado todo o fingimento e falsidade, pautemos as nossas palavras e actos pela verdade simples, como o Apóstolo advertiu os Efésios nestas palavras: «Praticando a verdade na caridade, cresceremos Nele em todas as coisas.»

Enganar com uma mentira por brincadeira ou por cortesia, embora daí não advenha perda ou ganho para ninguém, é, porém, absolutamente indigno; assim adverte o Apóstolo: «Posta de lado a mentira, cada qual diga a verdade.» Pois daí é grande o perigo de cair na mentira frequente e mais grave, porque com as mentiras a brincar as pessoas adquirem o hábito de mentir e deste adquirem a reputação de não serem verdadeiras. Daí também que, para que acreditem nas suas palavras, considerem necessário recorrer com frequência a juras.

Nada é mais necessário [para nós] do que a verdade do testemunho de outro sobre as coisas que nós não conhecemos, nem é admissível que ignoremos; e a este ponto se aplica a máxima de Santo Agostinho: «Tão culpado é o

que oculta a verdade, como o que diz uma mentira; um porque não quer prestar um serviço, o outro porque pretende enganar.»

É lícito, em certas alturas, calarmo-nos a respeito da verdade, mas fora de um tribunal; pois, no tribunal, quando uma testemunha é interrogada pelo juiz nos termos da lei, a verdade deve ser apresentada inteiramente.

As testemunhas, contudo, devem ter cuidado, para que não afirmem como certo, por excessiva confiança na sua memória, aquilo que não verificaram.

A fim de suscitar nos fiéis ainda melhor vontade para evitar o pecado da mentira, o pároco deverá apontar-lhes a miséria e torpeza extremas desta perversidade. Pois, na Sagrada Escritura, o demónio é chamado o pai da mentira. O pároco deverá acrescentar, no intuito de afastar os homens de um crime tão grave, os males que se seguem à mentira; uma vez que são inumeráveis, apontará [pelo menos] as fontes e títulos gerais dessas vilezas e calamidades, a saber: 1) como é grande o desagrado de Deus e como é grande a Sua aversão pelo homem falso e mentiroso; 2) como são reduzidas as probabilidades de um homem especialmente detestado por Deus não ser atingido pelos maiores castigos; 3) que poderá haver de mais impuro e repugnante, como diz S. Tiago, do que «... uma fonte que lança água doce e amarga no mesmo jacto?»; 4) pois a língua que acabou agora de louvar a Deus desonra-O a seguir na medida em que mente; 5) por conseguinte, é vedada aos mentirosos a posse da beatitude celestial; 6) o pior mal da mentira é que essa doença de espírito é geralmente incurável.

Além disso, há também este malefício de grande importância, respeitante aos homens em geral: pela falta de sinceridade e pela mentira perdem-se a fé e a verdade, que são os vínculos mais firmes da sociedade humana; e, uma

vez perdidos, segue-se uma confusão suprema na vida, de tal modo que os homens em nada parecem diferir dos demónios.

Por último, o pároco esclarecerá aqueles que se desculpam da sua falta de sinceridade, alegando o exemplo de homens sensatos que, segundo eles, costumam mentir em certas ocasiões. Dir-lhes-á, o que é muito verdade, que a sabedoria da carne é morte. Exortará os seus ouvintes a confiarem em Deus, quando encontrarem dificuldades ou dilemas, e a não recorrerem ao expediente da mentira.

Àqueles que atribuem as culpas da sua própria mentira aos que anteriormente os enganaram com uma mentira é preciso ensinar que os homens não devem vingar-se, nem responder ao mal com outro ...

Há muito mais recomendações sobre o assunto no catecismo; e este tem uma autoridade universal; ao passo que a opinião de determinado moralista não obriga ninguém.

Apelo ainda para outra autoridade neste assunto, que me inspira uma atenção especial, pois trata-se do ensinamento de um padre espiritual [42]. Servirá para concluir a minha obra.

S. Filipe — diz o oratoriano romano que escreveu a sua *Vida* — tinha uma particular aversão pela afectação na linguagem, no vestir ou em qualquer outra coisa, tanto nele próprio como nos outros.

Evitava toda a cerimónia que sugerisse cortesia mundana, e sempre se mostrou um grande defensor da simplicidade cristã em todas as coisas; e de tal modo que, quando tinha de contactar com homens de prudência mundana, não se adaptava a eles muito prontamente.

Evitava também, tanto quanto possível, ter qualquer relação com *pessoas de duas caras*, que não iam, simples e honestamente, direitas ao fim.

Quanto aos mentirosos, não os podia suportar, e estava *continuamente a recordar* aos seus filhos espirituais *que os evitassem como se fossem a peste.*

Eram estes os princípios que me norteavam antes de ser católico; são estes os princípios que, assim espero, continuarão a nortear-me até ao fim.

Terminei esta minha história com o nome de S. Filipe no próprio dia da sua festa; feito isto, a quem poderei oferecê-la com mais propriedade, como memorial de afecto e gratidão, do que aos filhos de S. Filipe, aos meus queridos irmãos desta Casa, os padres do Oratório de Birmingham, Ambrose St. John, Henry Austin Mills, Henry Bittleston, Edward Caswall, William Paine Neville e Henry Ignatius Dudley Ryder? Têm-me sido tão fiéis, tão sensíveis às minhas necessidades; têm sido tão indulgentes para com as minhas deficiências; têm-me ajudado em tantas dificuldades; não se negaram a sacrifícios quando lhos pedi; têm-se conservado tão alegres em presença de fracassos de que fui a causa; têm feito tantas obras boas, deixando o seu critério nas minhas mãos; amigos com quem vivo há tanto tempo e junto de quem espero morrer.

E a vós especialmente, querido Ambrose St. John, que Deus me deu quando afastou todos de mim; vós que sois o elo de ligação entre a minha vida antiga e a nova; que há já vinte e um anos me tendes sido tão dedicado, tão paciente, tão zeloso, tão terno; que me haveis deixado apoiar tanto sobre vós; que me haveis vigiado tão de perto; que nunca haveis pensado em vós, quando eu estava em causa.

E em vós revejo reunidos aqueles companheiros e conselheiros, familiares e afeiçoados, que em Oxford me foram dados, um

após outro, para meu conforto e alívio diários; e ainda todos aqueles outros de grande nome e de nobre exemplo que foram meus verdadeiros amigos e me mostraram autêntica dedicação em tempos já muito antigos; e também aqueles numerosos homens mais jovens, quer eu os conhecesse, quer não, que nunca me foram desleais, por palavras ou actos; e de todos esses com quem tive mais ou menos relações, muito especialmente os que, de então para cá, entraram para a Igreja Católica.

Rezo sinceramente por todos, esperando, contra toda a esperança, que todos nós, que outrora fomos tão unidos e tão felizes nessa união, possamos vir ainda a integrar-nos finalmente, pelo poder da Vontade Divina, num único Rebanho e com um só Pastor.

26 de Maio de 1864.
In Festo Corp. Christ.

NOTAS

NOTA A — O LIBERALISMO

Têm-me pedido que explique mais desenvolvidamente o que entendo por liberalismo, porque chamar-lhe simplesmente o princípio antidogmático é dizer muito pouco sobre ele. Uma explicação torna-se tanto mais necessária quanto é certo que bons católicos e escritores notáveis, como o conde de Montalembert e o padre Lacordaire, utilizam a palavra num sentido favorável e se intitulam, eles próprios, liberais. «A única particularidade — diz o primeiro ao descrever o seu amigo — era o seu liberalismo. Por um fenómeno desconhecido nessa altura, este convertido, este seminarista, este confessor de freiras, era um liberal precisamente tão convicto como o fora no tempo em que era estudante e advogado.»

Não creio que me seja possível discordar em qualquer assunto importante de dois homens que tanto admiro. Concordo entusiasticamente com as suas linhas gerais de pensamento e de conduta, e considero-os adiantados relativamente à época em que viveram. E seria estranho, na verdade, que eu não lesse com interesse especial, no belo livro de Montalembert, o que diz sobre os objectivos desinteressados, os projectos contrariados, os esforços não reconhecidos e a grande e suave resignação de Lacordaire. Se hesito em adoptar o que dizem a respeito do liberalismo, atribuo a necessidade lógica desta hesitação ao sentido diferente que nós damos às palavras e à diversidade de circunstâncias em cada um dos nossos respectivos países; assim, é-me possível permanecer fiel à minha perspectiva, ainda que não possa invocá-los em apoio desta posição. Falando, portanto, à minha maneira, passo a explicar o que é que entendia por liberalismo quando era protestante, e a fazê-lo em relação às circunstâncias em que aquele sistema de opinião se me apresentou em Oxford.

Se ousasse comparar-me com Lacordaire, diria que ambos fomos inconsequentes: ele, católico, ao considerar-se liberal; eu, protestante, ao ser antiliberal; além disso, a causa da incoerência era a mesma em ambos os casos. Quer dizer: éramos tão bons conservadores que nos integrámos no que por acaso encontrámos estabelecido nos nossos respectivos

países, na altura em que entrámos para a vida activa. O torysmo era o credo de Oxford; a Revolução Francesa foi a herança de Lacordaire.

No começo deste século, não muito antes do meu tempo, a Universidade de Oxford, depois de muitos anos de decadência moral e intelectual, despertou para o sentido dos deveres a cumprir e começou a reformar-se. Os primeiros instrumentos dessa mudança, a cujo zelo e coragem todos nós tanto devemos, uniram-se naturalmente na procura de ajuda mútua contra os numerosos obstáculos que se interpunham; em breve se destacaram em contraste com o corpo de residentes, que, embora muitos deles fossem homens de talento, pouco se interessavam pelo objectivo em que os outros se empenhavam. Estes reformadores, como se lhes pode chamar, durante alguns anos pertenceram a pouco mais do que três ou quatro *colleges*, e os seus próprios *colleges*, por estarem sob a sua influência directa, beneficiaram naturalmente das concepções de disciplina e de ensino mais rigorosas que eles próprios propunham à Universidade.

Em pouco tempo, haviam progredido suficientemente nos vários campos de acção e alcançado reputação bastante no exterior para terem o direito de se considerarem a elite local; não admira que, por conseguinte, fossem levados a menosprezar a maioria dos *colleges* que não tinham acompanhado a reforma ou lhe tinham sido hostis. Quando surgiram aquelas rivalidades que ocorrem nas sociedades literárias e científicas entre figuras individuais, quer puramente pessoais, quer afectando os *colleges* semelhantes perturbações vieram apenas aumentar a seus olhos o valor que já atribuíam às distinções académicas e desenvolver o seu zelo para as alcançarem. Assim se formou um círculo ou classe intelectual na Universidade, cujos membros sentiam que tinham à sua frente uma carreira, logo que os alunos que estavam a formar entrassem na vida pública. Os não residentes, pastores de aldeia ou pregadores da Baixa Igreja, de visita de tempos a tempos ao local da sua formação, olhavam esses homens em parte com admiração e em parte com desconfiança, considerando-os de facto como uma honra para Oxford, mas ao mesmo tempo expostos à tentação de visões ambiciosas e aos males espirituais inerentes àquilo a que se chama o «orgulho da razão».

Esta acusação não era, aliás, inteiramente injusta; pois, como seguiam exclusivamente a ideia do que devia ser uma Universidade, naturalmente sofriam, em maior ou menor grau, da enfermidade moral ligada a esse empreendimento. O verdadeiro objectivo dessas grandes instituições reside na cultura do espírito e na divulgação do conhecimento: se este objectivo, como todos os objectivos humanos, tem os seus perigos em todas as épocas, muito piores seriam no caso de homens empenhados numa obra de reforma e que tinham a oportunidade de se confrontarem não só com aqueles que eram intelectualmente seus pares, mas com muitos que lhes eram inferiores. Neste círculo, nesta classe de homens seleccionados que, em vários *colleges*, foram os agentes directos e os exemplos característicos de uma autêntica reforma universitária, vemos aparecerem os germes do Partido Liberal.

Sempre que há homens capazes de agir, corre-se o risco de a acção ser extrema e desmedida; por isso, quando há exercício do intelecto, é também possível o capricho e o erro da sua acção. A liberdade de pensamento é em si mesma um bem, mas dá azo à falsa liberdade. Ora, por liberalismo eu entendo falsa liberdade de pensamento, ou exercício do pensamento em matérias em que, dada a constituição do espírito humano, o pensamento não pode alcançar qualquer resultado satisfatório e está, portanto, deslocado. Entre essas matérias contam-se os princípios fundamentais de toda e qualquer espécie; destes, as verdades da Revelação devem ser consideradas especialmente como os mais sagrados e momentosos. O liberalismo comete, portanto, o erro de submeter ao juízo humano aquelas doutrinas reveladas que por natureza o ultrapassam e são independentes dele, e de pretender determinar em bases intrínsecas a verdade e o valor de proposições que para a sua aceitação assentam simplesmente na autoridade externa da palavra divina.

Ora, o partido de que tenho vindo a falar, considerado no seu conjunto, era certamente de um tipo de mentalidade a partir do qual o liberalismo podia facilmente desenvolver-se, como de facto aconteceu; certamente que exerceram em redor uma influência que fez com que homens de integridade religiosa se retraíssem. Com o que acabo de dizer, porém, não tenho a menor intenção de insinuar que o espírito da Universidade, nos anos que precederam e se seguiram a 1820, fosse liberal na sua teologia, no sentido em que as classes cultas deste país, na maior parte, são actualmente liberais. Não desejaria, por nada deste mundo, dar a impressão de estar a depreciar a seriedade cristã e a diligência em actividades religiosas, acima da média, de muitas das pessoas em questão. Teriam protestado por se julgar que colocavam a razão acima da fé, ou a ciência antes da devoção; penso, no entanto, que encorajaram inconscientemente e introduziram em Oxford com êxito uma liberdade de opinião que os ultrapassou. No seu tempo, pouco mais fizeram do que considerarem-se os possuidores de ideias esclarecidas, de espíritos abertos, de liberalidade de sentimento, sem definirem os limites entre o que era

justo e o que era inadmissível na especulação, e sem verem a tendência dos seus próprios princípios. Absorvendo, como absorviam, a energia mental da Universidade, não encontraram, durante algum tempo, obstáculos ao alargamento da sua influência, a não ser (o que nessa altura era, na verdade, o mais poderoso, mas sem carácter intelectual) o torysmo inflexível e o anglicanismo tradicionalista, que caracterizava a Convocação de Oxford [43].

De vez em quando, no púlpito ou salas de conferência da Universidade, surgiam homens notáveis, dignos representantes do anglicanismo mais religioso e devoto. Éstes pertenciam principalmente ao Partido da Alta Igreja, pois o chamado Partido Evangélico nunca foi capaz de respirar livremente na atmosfera de Oxford, e nunca se notabilizou, como partido, pelo talento ou pelo saber. Mas vários dos clérigos do velho Partido da Alta Igreja exerciam lá uma certa influência antiliberal, pelo menos de tempos a tempos, e essa influência era de natureza intelectual. Entre eles podem mencionar-se especialmente John Miller, do Worcester College, que pregou as conferências de Bampton em 1817 [44]. Mas, tanto quanto eu saiba, quem modificou o estado de coisas e aproximou a Universidade da antiga teologia, contra o que vulgarmente se chamava «rumo do espírito», foi Keble. A actividade intelectual de Oxford adquiriu nele e com ele a direcção contrária, que culminou no que veio a chamar-se o Movimento Tractariano.

Keble era bastante jovem na idade quando se tornou célebre na Universidade, e era ainda mais jovem de espírito. Possuía a pureza e a simplicidade de uma criança. Tinha amigos no Partido Intelectual, que o acolheram com simpatia como um exemplo brilhante da geração nova de Oxford. Retraía-se instintivamente perante a ostentação literária, a pompa e o ar doutoral, faltas essas que hão-de sempre rodear as notabilidades académicas. Não sucumbia a essas tentações. A sua colisão com elas (se assim se lhe pode chamar) foi descrita por Hurrell Froude, à sua maneira: «Pobre Keble! — costumava ele dizer, gravemente. — Convidaram-no a juntar-se à aristocracia do talento, mas depressa compreendeu qual era o seu lugar.» Retirou-se para o campo, mas o seu exemplo serve para provar que os homens não perdem fatalmente a influência a que têm direito só por terem sido frustrados na utilização dos meios naturais e adequados ao seu exercício. Não perdeu o seu lugar na mente das pessoas por estar afastado da sua vista.

Keble era um homem que orientava e formava os seus juízos, não se servindo da razão, da investigação ou da argumentação, mas tomando

a palavra no sentido lato, servindo-se da autoridade. A consciência é uma autoridade; a Bíblia é uma autoridade; a Igreja, a antiguidade, a palavra dos sábios, as lições hereditárias, as verdades éticas, as recordações históricas, os adágios da lei, as máximas do Estado, os provérbios, os sentimentos, os presságios e ideias preconcebidas são autoridades também. Sempre me pareceu que ele se sentia mais feliz quando podia falar ou agir ao abrigo de qualquer dessas garantias primárias ou externas. Utilizava a argumentação, principalmente, como meio para recomendar ou explicar o que ele aceitava mesmo antes de possuir a prova. Creio até que, apesar de Bacon, sentia ternura pelos *idola tribus* e *specus, fori* e *theatri*. O que ele instintivamente detestava era a heresia, a insubordinação, a resistência às coisas estabelecidas, as reivindicações de independência, a deslealdade, a inovação, o espírito de crítica e de censura. Foi este o princípio dominante da escola que, com o correr dos anos, se formou à sua volta. Nem é fácil determinar os limites da influência dessa escola no seu tempo: muitos que não professavam as suas ideias nem aceitavam as suas doutrinas particulares estavam, no entanto, dispostos ou entendiam que correspondia aos seus objectivos agir de acordo com ela.

Na verdade, durante um certo tempo, os campeões e os advogados das doutrinas políticas do grande Partido Clerical do país encontraram em Keble e nos seus amigos um apoio para a sua causa tanto intelectual como moral, que procuravam em vão em qualquer outro lado. A seus olhos, o ponto fraco de Keble era a coerência; pois ele levava tão longe o seu amor à autoridade e aos tempos antigos que era mais do que brando para com a religião católica, com a qual nem o torysmo de Oxford nem a Igreja de Inglaterra simpatizavam. Consequentemente, se a memória não me atraiçoa, nunca conseguiu aderir ao movimento de oposição à emancipação católica, apesar de sentir forte aversão pelas manobras políticas e pelos instrumentos que serviram para alcançar essa emancipação. Imagino que ele não teria tido dificuldade em aceitar o dito do Dr. Johnson sobre o primeiro *whig* [45]; causava-lhe pena e ofendia-o que a *Via prima salutis* se abrisse aos católicos pela iniciativa dos *whigs*. Apesar de venerar a antiga religião, julgo que, de uma maneira geral, ele teria preferido manter os seus adeptos fora do âmbito da constituição com os *tories* do que admiti-los de acordo com os princípios dos *whigs*. Além disso, se a Revolução de 1688 fora demasiado frouxa de princípios, para ele e para os seus amigos, é evidente que muito menos poderiam suportar e apoiar as doutrinas revolucionárias de 1776 e 1789, que lhes pareciam absoluta e inteiramente desviadas da verdade teológica.

O antigo Partido Tory, ou Conservador, em Oxford, não possuía princípios nem poder de desenvolvimento, e isto pela sua própria natureza e constituição; mas com os liberais era diferente. Representavam uma ideia nova, que apenas gradualmente tomava consciência de si própria, determinava as suas características e relações externas, exercia influência na Universidade. Durante todo o tempo que estive em Oxford, o partido desenvolveu-se mesmo em número e, certamente, em amplitude, exactidão de doutrina e poder. Mais importante ainda é que com a adesão dos alunos do Dr. Arnold alcançou uma dignidade moral que merecia o respeito dos próprios adversários. Por outro lado, à medida que este partido se tornava mais sério e menos autocongratulatório, ia ficando mais franco; havia, contudo, alguns membros que, pela simples circunstância de permanecerem fiéis às primeiras opiniões, poderiam, quanto aos seus actos públicos, dar ao mundo a impressão de terem passado para o campo conservador. Deste modo, o partido não era em 1832, 1836 e 1841 igual ao que seria em 1845, nem na formação, nem na orientação.

Estas últimas observações servirão para esclarecer um assunto de carácter pessoal que introduzi na minha narrativa e para o qual foi chamada a minha atenção, agora que o meu livro vai ter uma segunda edição.

Foi-me pedido, com insistência, que reconsiderasse os seguintes passos: «Os homens que me afastaram de Oxford foram sem dúvida os liberais; foram eles que iniciaram o ataque ao *Tract 90*» e «Não tenho nada a dizer contra os liberais; venceram-me em luta leal».

Não tenho o menor desejo de ser descortês ou de desgostar quem quer que seja; no entanto, lamento dizer que não posso modificar estas afirmações. É certamente do domínio público que eu deixei Oxford em virtude da actuação da Universidade em 1841; quanto a essa actuação, quer se tenham em mente os directores dos *colleges* ou os mestres residentes, os chefes — se são a inteligência e a influência que os fazem — eram membros do Partido Liberal. Aqueles que não eram chefes deram o seu assentimento ou acordo; posso mesmo dizer que sentiram certa satisfação. Não me lembro de nenhum liberal que estivesse do meu lado naquela altura. Além do Liberal, nenhum outro partido, como tal, agiu contra mim. Não me estou a queixar deles; das suas mãos não merecia outra coisa. Não podiam desfazer em 1845, mesmo que quisessem (e não há provas disso), o que haviam feito em 1841. Em 1845, quando eu já tinha abandonado a luta havia quatro anos e o meu lugar tinha sido ocupado por outros, então alguns daqueles que se haviam salientado contra mim em 1841, sentindo (como não tinham sentido em 1841) o perigo de que alguns

dos meus adeptos aderissem a Roma, acompanhados por amigos mais jovens que tinham alcançado importância na Universidade a partir de 1841 e que simpatizavam comigo, adoptaram um sistema mais conforme aos seus princípios. Passaram a proteger do zelo do Conselho Hebdomadário [46], não eu, mas, reconhecidamente, todos os grupos do país: tractarianos, evangélicos, liberais em geral, ou seja, todos os que tinham de subscrever os formulários anglicanos, a pretexto de que esses formulários, interpretados estritamente, ofereciam, num aspecto ou noutro, dificuldades iguais a todos os grupos de opinião.

No entanto, para além do facto histórico, posso testemunhar o que eu próprio sentia nessa altura: aqueles que em 1841 tinham considerado como um dever agir contra mim, haviam-me feito nessa altura o pior possível. O que tinha eu a ver agora com o que estavam a fazer em oposição ao novo juramento proposto pelo Conselho Hebdomadário? Não lhes agradecia o incómodo. Em Fevereiro de 1845, não me interessava absolutamente nada a actuação dos directores dos *colleges* ou da Convocação. Sentia-me *morto* quanto às minhas relações com a Igreja Anglicana. A minha saída foi apenas uma questão de tempo. Creio que nem sequer agradeci aos meus verdadeiros amigos, os dois censores que, em plena Convocação, anularam com o seu *veto* a condenação do *Tract 90;* nem participei a Rogers, nem a James Mozley, nem, julgo eu, a Hussey que tive conhecimento dos seus opúsculos a meu favor. O meu estado de espírito descreve-se melhor através do sentimento expresso no passo de Horácio que eu nessa altura gostava de citar, por exprimir o meu ponto de vista quanto à relação existente entre mim e o vice-chanceler:

«Pentheu,
Rector Thebarum, quid me perferre patique
Indignum cogas?» «Adimam bona.» «Nempe, pecus, rem,
Lectos, argentum; tollas licet.» «In manicis et
Compedibus, saevo te sub custode tenebo.» (Isto é, os 39 Artigos).
«Ipse Deus, simul atque volam, me solvet.» Opinor,
Hoc sentit: «Moriar. Mors ultima linea rerum est.» [47]

Concluo esta nota sobre o liberalismo em Oxford e sobre o partido que se lhe opunha com algumas proposições pormenorizadas que, como membro do último e juntamente com a Alta Igreja, denunciei e rejeitei severamente.

1 — Nenhuma crença religiosa é importante, a não ser que a razão mostre o contrário.

Portanto, não deve insistir-se na doutrina do Credo de Santo Atanásio, por exemplo, a não ser quando contribua para converter a alma. E deve insistir-se na doutrina da Redenção, se ela converter a alma.

2 — Ninguém pode acreditar naquilo que não compreende.

Portanto, não há mistérios, por exemplo, na religião autêntica.

3 — Qualquer doutrina teológica não é mais do que uma opinião eventualmente defendida por grupos de pessoas.

Portanto, nenhum credo como tal, por exemplo, é necessário para a salvação.

4 — É desonesto que um homem faça um acto de fé naquilo que não conseguiu realmente provar a si próprio.

Portanto, a maioria dos homens não deve, por exemplo, acreditar em absoluto na autoridade divina da Bíblia.

5 — É imoral que um homem acredite mais do que pode aceitar espontaneamente como compatível com a sua natureza moral e mental.

Portanto, tal indivíduo não é obrigado a acreditar no castigo eterno, por exemplo.

6 — Nenhuma doutrina ou preceito revelado pode razoavelmente opor-se a conclusões científicas.

Portanto, a economia política poderá inverter o sentido das declarações de Nosso Senhor sobre a pobreza e a riqueza; ou um sistema de ética poderá ensinar que a mais alta condição do corpo é habitualmente necessária ao mais alto estado do intelecto, por exemplo.

7 — O cristianismo é necessariamente modificado pelo desenvolvimento da civilização e pelas exigências dos tempos.

Portanto, o sacerdócio católico, por exemplo, embora fosse necessário na Idade Média, pode ser agora suprimido.

8 — Há um sistema de religião mais simplesmente verdadeiro do que o cristianismo, como sempre tem sido aceite.

Portanto, podemos afirmar, por exemplo, que o cristianismo é o «grão de trigo» que tem estado morto há 1800 anos, mas que acabará por dar fruto, e que o maometanismo é a religião dos homens e o cristianismo existente a religião das mulheres.

9 — Existe o direito de juízo privado, ou seja, não há autoridade existente na Terra com competência para interferir na liberdade dos indivíduos quando raciocinem e julguem por si próprios a Bíblia no seu conteúdo, como lhes agradar individualmente.

Portanto, as igrejas estabelecidas que requerem adesão, por exemplo, são anticristãs.

10 — Existem direitos de consciência tais que permitem que cada um possa licitamente pretender professar e ensinar o que é falso e errado em matéria religiosa, social e moral, desde que à sua consciência pessoal se afigure absolutamente verdadeiro e certo.

Portanto, os indivíduos têm o direito de pregar e praticar a fornicação e a poligamia, por exemplo.

11 — Não existe nada de semelhante a uma consciência nacional ou política.

Portanto, não se pode julgar uma nação pecadora ou infiel, por exemplo.

12 — Em condições normais, o poder civil não tem o dever positivo de preservar a verdade religiosa.

Portanto, a blasfémia e a profanação do domingo, por exemplo, não são de direito puníveis pela lei.

13 — A utilidade e a conveniência são a medida do dever político.

Portanto, não pode ser aprovado nenhum castigo com base em mandamento divino, por exemplo com base no texto «Aquele que derramar sangue de homem, pelo homem terá o seu sangue derramado.»

14 — O poder civil pode dispor dos bens da Igreja sem sacrilégio.

Portanto, Henrique VIII não cometeu pecado com as suas espoliações, por exemplo.

15 — O poder civil possui o direito de jurisdição e administração eclesiástica.

Portanto, o Parlamento pode, por exemplo, impor à Igreja artigos de fé, ou suprimir dioceses.

16 — É lícito pegar em armas contra príncipes legítimos.

Portanto, a revolta dos puritanos do século XVII e a Revolução Francesa do século XVIII, por exemplo, foram justificáveis.

17 — O povo é a fonte legítima do poder.

Portanto, o sufrágio universal, por exemplo, conta-se entre os direitos naturais do homem.

18 — A virtude é o fruto do conhecimento e o vício da ignorância.

Portanto, a educação, a literatura periódica, os caminhos de ferro, a ventilação, as canalizações e as artes úteis à vida, por exemplo, quando bem realizadas, servem para tornar uma população moral e feliz.

Todas estas afirmações e muitas outras ainda eram-me familiares há trinta anos como fazendo parte do ideário do liberalismo. Não me rendi a nenhuma delas, a não ser à n.º 12, talvez à n.º 11 e, em parte, à n.º 1, antes de ter começado a publicar; do mesmo modo, mais tarde escrevi contra a maioria delas, numa ou noutra parte dos meus escritos anglicanos.

Se fosse necessário referir uma obra, não unicamente minha, mas da escola tractariana, que contenha um protesto semelhante, indicaria a *Lyra Apostolica*. Este volume, que por acaso só foi mencionado de passagem na minha narrativa, foi coligido a partir das páginas do *British Magazine*, nas quais aparecera inicialmente, e fora publicado separadamente logo após a morte de Hurrell Froude, em 1836. As assinaturas, α, β, γ, δ, ε, ζ, indicam como autores, respectivamente, Bowden, Hurrell Froude, Keble, Newman, Robert Wilberforce e Isaac Williams.

Há um poema sobre o liberalismo que começa «Não podes cindir o Evangelho da graça de Deus», e que exclui o liberalismo tal como é apresentado atrás. Outro poema sobre a próxima era define, à sua maneira, a posição e as perspectivas do liberalismo.

É quase desnecessário dizer que esta nota é principalmente histórica. Até que ponto o Partido Liberal de 1830-1840 defendia de facto as dezoito teses que acima lhe atribuí, e até que ponto e em que sentido me oporia eu agora àquelas mesmas teses, dificilmente se poderia explicar sem uma nova dissertação.

NOTA B — OS MILAGRES ECLESIÁSTICOS

O escritor que deu ocasião à narrativa precedente foi muito severo comigo pelo que eu escrevera no prefácio à *Vida de Santa Valburga*. Observo, portanto, o seguinte:

Os católicos crêem que acontecem milagres em qualquer época da Igreja, embora não tenham sempre os mesmos objectivos, nem a mesma evidência que possuíam nos tempos apostólicos, nem seja idêntico o número. Os Apóstolos operavam-nos para testemunho da sua missão divina, e, com o mesmo objectivo, têm sido feitos desde então, algumas vezes, por evangelizadores de diversas nações, como até os protestantes admitem. Por isso ouvimos falar deles na história de S. Gregório no Ponto e de S. Martinho na Gália; tanto no caso destes como no dos Apóstolos, os milagres foram numerosos e evidentes. Do mesmo modo que são concedidos aos evangelizadores, são-no também a outros homens santos, embora em menor grau e evidência; ora, assim como os homens santos não existem igualmente em todas as épocas e em todos os lugares, também os milagres são mais abundantes nalgumas épocas e lugares do que noutros. Uma vez que, em geral, são concedidos à fé e à oração, é natural que num país em que a fé e a oração abundem haja mais possibilidades de acontecerem do que onde e quando a fé e a oração rareiam; daí a sua ocorrência ser irregular. Além disso, assim como a fé e a oração obtêm milagres, assim também obtêm do céu, mais frequentemente ainda, as intervenções vulgares da Providência. Como, porém, é muitas vezes difícil distinguir entre intervenção providencial e milagre, e há mais intervenções providenciais do que milagres, acontece por isso que muitas ocorrências consideradas como milagres não o são no sentido exacto da palavra, isto é, não são mais do que mercês providenciais, ou aquilo a que por vezes se chama *grazie* ou «favores».

As pessoas que acreditam em tudo isto de acordo com o ensinamento católico, como eu fazia e faço, em presença do relato de um milagre serão levadas necessariamente, pela necessidade da boa lógica, a dizerem

primeiro «*Pode ser*» e em seguida «Mas preciso de ter *boas provas* para acreditar que o seja.»

1 — *Pode* ser, porque os milagres acontecem em todas as épocas; devem ser claramente *provados*, porque, apesar de tudo, talvez se trate apenas de uma graça providencial ou de um exagero, de um erro ou de uma impostura. Pois bem, foi isto precisamente o que escrevi e que o autor que deu ensejo a este livro considerou tão irracional. Conforme ele me cita, eu escrevi: «Nesta altura e nas presentes circunstâncias, só podemos replicar que não há razão para que eles não ocorram.» Isto é, por certo, lógico, *contanto que* os milagres *ocorram* em todas as épocas; portanto, continuo dentro da lógica ao dizer: «Não há nada, *prima facie*, nos relatos de milagres em questão, que cause repulsa a um espírito *devidamente instruído* ou religiosamente preparado.» O que é que tem de mal esta afirmação? O meu crítico não pretende dizer *o que* ela tem e não pode fazê-lo; mas exprime o seu espanto de modo incorrecto e pouco compreensível. No passo que ele refere, eu observo: «Os milagres são factos adequados à história eclesiástica, do mesmo modo que os exemplos de sagacidade e de audácia, de bravura ou de crime são factos adequados à história secular.» Que mal há nisto?

2 — Embora um milagre seja concebível, tem, não obstante, de ser *provado*. *O que* é que tem que ser provado? 1) que o facto sucedeu tal como foi descrito e não é um relato falso ou um exagero; 2) que é claramente miraculoso e não uma simples intervenção providencial ou resposta à oração no âmbito da ordem natural. Qual é o erro ao dizer isto? O inquérito é semelhante ao que se faz relativamente a qualquer facto extraordinário da história secular. Suponhamos que ouço dizer que o rei Carlos II morreu católico; sou levado a dizer: — *Pode* ser, onde está a *prova?*

No meu *Ensaio sobre Milagres* do ano de 1826, proponho três perguntas sobre uma ocorrência supostamente milagrosa: 1) é *provável* nos seus antecedentes?; 2) é sem dúvida milagrosa na sua natureza?; 3) *há provas* suficientes? Tomei em consideração estes três aspectos principais no meu *Ensaio* de 1842, e desejo continuar a subordinar-lhes a investigação sobre os milagres da história eclesiástica.

Estão expostos os princípios gerais. Quanto a Santa Valburga, embora não tenha qualquer intenção de negar que tenham sido concedidos numerosos milagres por sua interecessão, nem o autor da sua *Vida*, nem eu,

o editor, sentimos ter razões que nos obrigassem à crença em determinados supostos milagres em particular. Abri, contudo, uma excepção: quanto ao óleo medicinal que brota das suas relíquias. Consideremos agora a *verosimilhança*, a *natureza milagrosa* e o *facto* deste óleo medicinal.

1 — A *verosimilhança*. É evidente que não há nada de extravagante em se afirmar que as suas relíquias possuem uma virtude sobrenatural; porque há exemplos disso na Escritura, e a Escritura não pode ser extravagante. Por exemplo, um morto voltou à vida quando o seu corpo tocou nas relíquias do Profeta Eliseu. O texto sagrado diz assim: «Eliseu morreu e sepultaram-no. Guerrilheiros moabitas faziam, todos os anos, incursões no país. Mas aconteceu que um grupo de pessoas, ao enterrar um homem, viu esses guerrilheiros e atirou o cadáver ao túmulo de Eliseu. O morto, porém, *ao tocar nos ossos de Eliseu, voltou à vida* e ergueu-se.» Outro caso, de uma substância inanimada que tinha tocado num santo vivo: «Deus fazia *milagres extraordinários* por intermédio de Paulo; a tal ponto que bastava aplicar aos doentes *os lenços e as vestes* que tinham estado *em contacto com o seu corpo* para que *as doenças os deixassem*.» Outro caso ainda, de uma piscina: «o *Anjo do Senhor descia* de tempos a tempos à piscina e agitava a água; e o primeiro que nela entrasse depois da agitação da água ficava curado de qualquer doença que tivesse» (*II Reis [IV Reis]*, XIII, 20, 21; *Actos* XIX, 11, 12; *S. João*, V, 4). Portanto, não há nada de *extravagante* na *natureza* do milagre.

2 — *A questão de facto. Há realmente* um óleo que brota do túmulo de Santa Valburga e que é medicinal? A esta interrogação limitei-me eu no meu prefácio. Quanto aos relatos de milagres medievais, escrevi não haver *extravagância* no seu *carácter geral*, mas que eu não podia afirmar que existissem sempre *provas* deles. Não podia simplesmente aceitá-los como *factos*, mas não podia rejeitá-los na sua *natureza; podiam* ser autênticos, pois não eram impossíveis. Mas *não estava provado* que fossem autênticos por falta de testemunho digno de confiança. Contudo, quanto a Santa Valburga, repito que abri *uma* excepção para o facto do óleo medicinal, uma vez que para esse milagre havia testemunhos distintos e sucessivos. Indicava a seguir uma cadeia de testemunhas. Era meu dever apresentar o que aquelas testemunhas disseram, mas nas suas próprias palavras; assim, apresentei textualmente os testemunhos a par-

tir da altura da morte da Santa. Escrevi: «É uma das santas principais da sua época e do seu país.» Depois citava Basnage, autor protestante, que diz: «Chegaram até nós obras de seis autores que se dedicaram a relatar os feitos ou milagres de Valburga.» E acrescentava que a sua «reputação não se devia simplesmente ao *desenvolvimento* natural dos tempos, mas começava precisamente no século da morte da Santa». Observava em seguida que só dois milagres dela pareciam ter sido «distintamente relatados, como tendo ocorrido em sua vida; e parecia que tinham sido transmitidos pela tradição.» Dizia ainda que esses milagres se iniciaram cerca de 777 da era cristã. Depois referia-me ao óleo medicinal, como testemunhado em 893, 1306, 1450, 1615 e 1620. Também dizia que Mabillon parece não ter acreditado em alguns dos milagres da Santa, e que a testemunha mais antiga tinha tido problemas com o seu bispo. E assim deixei o assunto como questão a resolver de acordo com as provas, nada decidindo por mim próprio.

Que mal havia nisto tudo? O meu crítico confundiu tudo e de uma maneira extraordinária e não tenho de modo nenhum a certeza de que ele próprio conhecesse a acusação categórica definida que pretendia fazer incidir sobre mim. Uma das suas observações é esta: «O que aconteceu ao óleo sagrado nos últimos 240 anos é que o Dr. Newman não diz» (p. 25). É claro que não disse, porque não sabia; apresentei os dados como os encontrei; ele parte do princípio de que eu lhe tinha de comprovar um ponto e depois pergunta porque é que não apresentei maior número de testemunhos.

Agora já posso dizer-lhe mais alguma coisa: o óleo ainda corre; já tive algum em meu poder; ainda é medicinal. Isto traz-me à terceira epígrafe.

3 — *O milagre*. Quanto a este verifiquei, desde que estou na Igreja Católica, que há diferenças de opinião. Alguns dizem que o óleo é produto natural da rocha e brotou sempre dela; outros que brota das relíquias por um dom divino; outros ainda, admitindo que agora provém naturalmente da rocha, dispõem-se a afirmar que foi milagroso na sua origem, tal como era a virtude da piscina de Betsaida.

Este ponto deve, evidentemente, ser resolvido antes que a virtude do óleo possa ser atribuída à santidade de Santa Valburga; pela parte que me toca, não tenho, nem nunca tive, meios para estudar o problema; mas aproveitarei a oportunidade de ele me ter surgido para fazer uma ou duas observações, a acrescentar ao que já disse em outras alturas.

1 — Confesso, francamente, que o desenvolvimento actual da ciência tende a tornar provável que vários factos, até aqui considerados pelos católicos como sobrenaturais, aconteçam ou tenham acontecido segundo a ordem natural.

2 — Embora o admita prontamente, não se julgue por isso, no entanto, que estou disposto a concordar imediatamente que tenham sido de facto naturais todos os acontecimentos que possam ter-se dado ao abrigo das leis da natureza; pois é óbvio que nenhum católico pode obrigar o Omnipotente a agir de uma única maneira ou a seguir sempre as Suas próprias leis. Um acontecimento que é possível segundo a natureza também é, certamente, possível ao Poder Divino, sem sequência absolutamente nenhuma de causa e efeito naturais. Uma deflagração, para dar um exemplo, pode ser obra de um incendiário ou o resultado de um relâmpago; nenhum júri ousaria considerar um homem como incendiário se pairasse uma trovoada violenta justamente na altura em que deflagrou o incêndio. Do mesmo modo, admitindo a hipótese da existência de intervenções milagrosas, uma recuperação da doença que a ciência médica seja capaz de realizar pode, no entanto, ter-se dado realmente, não por meios naturais, mas por intervenção sobrenatural. Que o Autor de Todas as Leis actue sempre de acordo com as suas próprias leis é uma conjectura de que nunca vi provas. Num determinado caso, portanto, a possibilidade de apontar uma causa humana para um facto não prova *ipso facto* que ele não seja milagroso.

3 — Do que ficou dito, no entanto, ressalta que, até se pode encontrar um *experimentum crucis* de tal ordem que seja decisivo contra a causa natural ou contra o sobrenatural, uma ocorrência do género referido convencerá tão pouco um descrente de que houve intervenção divina no caso, como poderá levar um católico a admitir que não houve qualquer intervenção.

4 — Há, contudo, uma vantagem para a causa católica resultante do conhecimento mais amplo que possuímos actualmente quanto à acção das causas materiais, ou seja, que os nossos adversários não estarão tão prontos, de futuro, como têm estado até aqui, a acusar os nossos padres e as suas testemunhas de fraude e de falsidade, baseados no facto de alegarem ou relatarem coisas que são inacreditáveis. Os nossos opositores têm-nos acusado repetidamente de falso testemunho, por causa de

afirmações que agora admitem que são ou podem ter sido verdadeiras. Na realidade, explicam os factos estranhos de maneira muito diferente da nossa; mas admitem que foram factos. É muito importante vermos ilibadas as nossas reputações; além de que podemos razoavelmente confiar que da próxima vez a nossa palavra seja aceite relativamente a ocorrências que parecem ser milagrosas: os nossos factos serão investigados, mas não será impugnado o nosso testemunho.

5 — Mesmo admitindo que determinadas ocorrências que temos considerado até aqui como milagrosas não tenham qualquer direito a serem consideradas como tais, elas constituem, no entanto, mais um argumento a favor da Revelação e da Igreja. As intervenções providenciais, ou aquilo a que se chama *grazie*, embora não se elevem ao nível dos milagres, contudo quando se repetem em relação a pessoas, a instituições ou a doutrinas, podem formar provas cumulativas do facto de uma presença sobrenatural no campo em que se verificam. Já aludi a este ponto no meu *Ensaio sobre os Milagres Eclesiásticos* e tenho uma razão especial, como se verá, para me referir aqui ao que disse nesse trabalho.

Nesse *Ensaio*, depois de terminar o seu tema principal, acrescentei uma apreciação das «provas de determinados supostos milagres.» «Não cabe estritamente no âmbito do presente *ensaio* — observo eu — pronunciar-se quanto à verdade ou falsidade desta ou daquela narrativa milagrosa, tal como ocorre na história eclesiástica, mas apenas fornecer as considerações gerais que possam contribuir para se chegar a uma conclusão em casos particulares.» (p. cv.) Contudo, pareceu-me razoável ir mais longe e «apresentar provas a favor e contra determinados milagres, tal como os encontrámos» (ibidem). Ao discutir estes milagres separadamente, fiz as seguintes observações a que acabei de me referir.

Depois de tratar do suposto milagre da Legião Fulminante [48], observo:

> Não nos compete grandemente responder à objecção de que não há nada de estritamente milagroso nessa ocorrência, porque não são raras as nuvens súbitas que provocam trovoada depois da seca. Mas eu responderia: aceitem que esses milagres se verificaram habitualmente na Igreja primitiva e eu não pedirei outras provas; admitam que, em resposta à oração, são concedidos benefícios, são efectuadas libertações, obtêm-se resultados inesperados, curam-se doenças, acalmam-se tempestades, afastam-se pestes, mata-se a fome, infligem-se castigos, e não haverá necessidade de analisar as causas, quer sejam sobrenaturais ou naturais, a que esses factos se reportam. Podem ou não, neste caso ou naquele, seguir ou ultrapassar as leis da natureza e podem fazê-lo clara ou dubiamente, mas o consenso da humanidade chamar-lhes-á milagrosos; pois milagre significa correntemente, qualquer que seja a sua definição formal, um acontecimento que imprime no espírito a presença imediata do Governador Moral do mundo. Poderá algumas vezes agir através da natureza e outras vezes para além dela ou contra ela; mas aqueles que admitem o facto dessas intervenções terão pouca dificuldade em admitir também o seu carácter estritamente milagroso, se as circunstâncias do caso o requererem, ao passo que os que negam milagres à Igreja primitiva opor-se-ão também fortemente a admitir que ela possuísse a graça de uma influência tão íntima (se assim podemos dizer) sobre o curso da Providência Divina como a que aqui está em causa, ainda que não sendo milagrosa [p. CXXI].

E depois, a propósito da morte de Ario:

> Mas, afinal, foi milagre? Pois, se não foi, estamos a trabalhar numa prova de que nada resulta. A resposta mais imediata a esta pergunta já foi sugerida várias vezes. Quando um bispo reza dia e noite com o seu rebanho contra um hereje e por fim pede a Deus que o leve, e ele é subitamente levado deste mundo, quase no momento do seu triunfo e por uma morte terrivelmente significativa, dada a semelhança com outra registada na Escritura, não será banal perguntar se essa ocorrência corresponde à definição de milagre? A questão não está em tratar-se ou não formalmente de um milagre, mas em saber se se trata de um acontecimento que aquelas pessoas que negam que os milagres ainda existem admitam que a Igreja ainda é capaz de realizar. Se estiverem dispostas a admitir que a Igreja beneficia dessa protecção extraordinária, é a elas que compete, para satisfação do público em geral, estabelecer uma distinção entre estes acontecimentos e os estritamente milagrosos. Se, por outro lado, elas negam a sua ocorrência nos tempos da Igreja, então, há motivo suficiente para apelarmos aqui para a história de Ario como prova da afirmativa [p. CLXXII].

Estas observações, feitas assim sobre a legião fulminante e sobre a morte de Ario, devem ser aplicadas, em consequência de investigações feitas posteriormente ao meu *Ensaio*, ao milagre aparente concedido aos confessores africanos durante a perseguição dos Vândalos. O tirano ariano mandou-lhes cortar as línguas e, no entanto, continuaram a falar como dantes. No meu *Ensaio* insisti neste facto como sendo estritamente milagroso. Entre outras observações (aludindo aos exemplos citados por Middleton e outros contra o milagre, tais como o de «uma rapariga que nasceu sem língua e que, no entanto, falava tão distintamente e com tanta facilidade como se pudesse beneficiar inteiramente desse órgão» e o de um rapaz que perdeu a língua quando tinha 8 ou 9 anos e, no entanto, conservou a fala, mais ou menos perfeitamente), eu fiz a observação: «Será que Middleton quer dizer que, se determinados homens, tendo perdido a língua por *ordem de um tirano e por causa da sua religião*, ficassem a falar *tão bem* como antes, mesmo que fosse *uma só pessoa assim mutilada e dotada*, esse facto não seria um milagre?» (p. CCX). Demorei-me nos mais pequenos pormenores do facto, tal como os relatados por testemunhas oculares e contemporâneas.

Dos sete escritores invocados, seis são contemporâneos; três, se não quatro, foram testemunhas oculares do milagre; um baseia-se numa testemunha ocular e outro nas palavras palpitantes gravadas no túmulo dos confessores. Todos os sete viviam ou tinham estado num ou noutro dos dois locais mencionados como de sua residência. Um foi papa; o outro um bispo católico; o terceiro, bispo de um grupo cismático; o quarto, imperador; o quinto, militar, político e suspeito de heresia; o sexto, um homem de estado e cortesão; o sétimo, retórico e filósofo. «Ele cortou-lhes as línguas pela base», diz Vitor, bispo de Vito; «Eu vi as suas línguas inteiramente cortadas pela base», diz Eneias; «Até à garganta», diz Procópio; «Pela base», dizem Justiniano e S. Gregório; «Ele falava como um homem educado, sem embaraços», diz Vitor de Vito; «Com clareza, melhor do que anteriormente», diz Eneias; «Falavam sem qualquer embaraço», diz Procópio; «Falando com voz perfeita», diz Marcelino; «Falavam perfeitamente, até ao fim», diz o segundo Vitor; «As palavras eram completa e perfeitamente formadas», diz S. Gregório [p. CCVIII].

Contudo, há alguns anos apareceu um artigo na revista *Notes and Queries* (n.º 22, de Maio de 1858) em que se apresentavam várias provas de que a língua não é necessária à fala articulada.

1 — O coronel Churchill, no seu *Lebanon*, referindo-se às crueldades de Dejezzar Paxá, que arrancava pela base as línguas de alguns dos emires, acrescenta: «É um facto curioso, no entanto, que as línguas voltam a crescer o suficiente para os fins da fala.»

2 — Sir John Malcolm, nos seus *Sketches of Persia*, refere-se a Zâb, Cã de Khisht, que foi condenado a ficar sem a língua. «Esta ordem — diz ele — foi executada imperfeitamente e a perda de metade desse órgão privou-o da fala. Convencendo-se mais tarde de que, se a língua fosse cortada pela base, isso lhe possibilitaria falar de modo a ser entendido, submeteu-se à operação, e o resultado foi que a sua voz, embora indistinta e fraca, se tornou inteligível para as pessoas habituadas a conversarem com ele ... Não sou especialista em anatomia e, portanto, não posso explicar porque é que um homem que não conseguia articular com metade da língua pôde falar sem língua nenhuma; mas as factos são estes.»

3 — Sir John McNeill diz: «Em resposta à sua consulta sobre o facto de pessoas a quem a língua foi cortada poderem continuar a falar, posso afirmar, por observação pessoal, que vários indivíduos que conheci na Pérsia que tinham sofrido esse castigo falavam com inteligibilidade suficiente para poderem efectuar negócios importantes ... Na Pérsia é geral a convicção de que a capacidade de falar é destruída pelo corte da ponta da língua simplesmente, e é recuperada, até ao ponto de ser útil, cortando outra parte o mais para trás possível relativamente à parte que está desligada da superfície inferior ... Nunca encontrei ninguém que tivesse sofrido este castigo e que não fosse capaz de falar de modo inteligível para os seus familiares.»

Não seria honesto se afirmasse que com estes testemunhos fiquei simplesmente convertido à crença de que não houve nada de milagroso no caso dos confessores africanos. É tão legítimo ser céptico de um como do outro lado da questão; se Gibbon é considerado digno de louvor pela sua incredulidade obstinada em aceitar os testemunhos deste milagre, não sei porque é que mereço ser censurado por desejar assegurar-me plenamente de toda a pertinência dos testemunhos mais recentes aduzidos em contrário. As questões de facto não podem ser desmentidas por analogias

ou por hipóteses; a investigação tem de incidir sobre cada pormenor do caso particular, tal como se nos apresenta. Entretanto, concordo inteiramente que os aspectos aduzidos contra aquele milagre possuem, *prima facie*, uma tal força de persuasão que, enquanto não for provada a sua irrelevância, os católicos ficam impossibilitados de se servirem dele para fins de controvérsia.

NOTA C — SERMÃO SOBRE A SABEDORIA E A INOCÊNCIA

O objecto sobre o qual se baseia expressamente a acusação de mentira e equívoco formulada contra mim e, por meu intermédio, contra o clero católico foi, como já fiz notar no prefácio, determinado sermão meu sobre a Sabedoria e a Inocência, que era o 20.º de uma série de *Sermões sobre Temas Actuais*, escritos, pregados e publicados quando era ainda anglicano. Deste sermão escreveu o meu acusador no seu opúsculo:

> É inteiramente dedicado à atitude do «mundo» para com os «cristãos» e para com «a Igreja». Por mundo parece entender-se especialmente o público protestante destes domínios; quanto ao que o Dr. Newman considera como cristãos e como Igreja não deixou dúvidas; pois no seu sermão anterior diz: «Mas, se a verdade tem de dizer-se, o que são o monge humilde e a simples freira e outros regulares, como lhes chamam, senão cristãos conforme o próprio modelo que nos é dado na Escritura, etc.» É esta a sua definição de cristãos. No próprio sermão define suficientemente o que entende por «Igreja» em duas notas sobre a sua natureza que aqui registo nas suas próprias palavras: «Porque não havemos de admitir, por exemplo, que a confissão sacramental e o celibato eclesiástico tendem a consolidar na colectividade a relação entre governantes e governados, ou, por outras palavras, a engrandecer o clero? Pois como é que a Igreja pode ser um corpo sem essa relação? [pp. 8 e 9].

Analisava e comentava demoradamente a questão, a seguir criticava severamente o método e o tom dos meus sermões em geral. Entre outras coisas, dizia:

> Mas, então, qual era o significado do sermão? Porque é que foi proferido? Para insinuar que uma igreja que possuía a confissão sacramental e um clero celibatário era a única igreja verdadeira?

Ou para insinuar que os jovens admiradores que o escutavam se encontravam para com os seus compatriotas na mesma relação que os cristãos primitivos para com os pagãos romanos? Ou que o Governo da rainha Vitória estava para a Igreja de Inglaterra como Nero ou Diocleciano estavam para a Igreja de Roma? Pode ter sido isso. Sei que as pessoas desconfiavam — e eu próprio senti essa desconfiança — que o Dr. Newman escrevia um sermão inteiro, não por causa do texto ou do tema, mas por causa de uma única insinuação que fazia de passagem, uma frase, um epíteto, uma flechazinha farpada que, ao avançar magnificamente na corrente da sua eloquência serena, aparentemente alheio à presença de todos, a não ser dos invisíveis, ele lançava desapercebidamente, como se fosse com a ponta de um dedo, bem para o âmago do coração do ouvinte iniciado, de onde nunca mais seria retirada. Não o censuro por isso. É um dos maiores triunfos do poder oratório e que pode ser utilizado honesta e licitamente por qualquer pessoa dotada de perícia para o fazer honesta e licitamente; nesse caso, porque intitulou ele o seu sermão «Sabedoria e Inocência»?

Que havia eu de pensar que o Dr. Newman *queria dizer?* Estava perante um pregador que exortava os cristãos a imitarem indefinidamente os «artifícios» do que há de mais abjecto nos animais, nos homens e no próprio Demo. Encontrei-o, numa estranha deturpação da Escritura, a insinuar que o comportamento e os costumes de S. Paulo eram de molde a merecer-lhe a reputação de enganador astucioso. Encontrei-o — é horrível dizê-lo — a fazer idêntica insinuação até a respeito de alguém ainda maior do que S. Paulo. Encontrei-o a negar e a justificar a existência daquela astúcia eclesiástica, que é facto notório para todos os estudantes de história honestos, e a justificar, se bem o entendi, a ambiguidade por intermédio da qual os prelados da Idade Média tantas vezes fingiam apoiar, alternadamente, o soberano contra o povo e o povo contra o soberano, sem cuidar de qual das partes tinha razão, contanto que o seu próprio poder lucrasse com a manobra. Encontrei-o a empregar estas palavras a respeito de alguns (e, ao que me pareceu, a respeito de si próprio e do seu partido): «Eles cedem exteriormente; concordar interiormente seria trair a fé. Contudo, acusam-nos de mentira e de duplicidade, por fazerem tudo o que podem e não ultrapassarem o que é permitido. «Encontrei-o a dizer aos cristãos que hão-de parecer sempre «artificiais» e «desprovidos de franqueza e virilidade»; que hão-de ser sempre um «mistério» para o mundo, e que o mundo sempre os julgará como embusteiros; e exortando-os a gloriarem-se naquilo que o mundo (isto é, os restantes compatriotas) rejeita, e a dizerem com Mawworm [49]; «Gosto de ser desprezado».

Ora, como havia eu de saber que o pregador que tinha fama de ser o homem mais perspicaz da sua geração e de ter um conhecimento especialmente íntimo das fraquezas do coração humano estava completamente cego quanto ao vasto significado e ao evidente resultado prático de um sermão como este, proferido perante jovens fanáticos e impulsivos, que escutavam atentamente cada uma das suas palavras? Como havia eu de saber que ele não previa que eles pensariam segui-lo ao tornarem-se afectados, artificiais, ardilosos, inconstantes, prontos para dissimulações e equívocos?, etc. [pp. 14-16].

O meu acusador perguntava, neste passo, o que *significava* o sermão e porque é que fora proferido. Vou responder, aqui, a essa pergunta, e para esse fim falarei primeiro da *matéria* do sermão; depois, do seu *objectivo*, e finalmente, das *circunstâncias* em que surgiu.

1 — Foi um dos seis últimos sermões que escrevi quando era anglicano. Foi um dos cinco sermões que preguei em St. Mary entre o Natal e a Páscoa de 1843, o ano em que desisti do meu benefício. O manuscrito do sermão foi destruído; mas creio, e a minha memória também o confirma, na medida do possível, que a frase em questão sobre o celibato e a confissão, que este escritor tanto aproveita, *nem sequer foi proferida.* O volume em que se encontra este sermão foi publicado *depois* de eu ter deixado St. Mary, quando eu não tinha já qualquer obrigação a restringir-me a liberdade de expressão do que pudesse pensar, e apresentei esse facto importante na advertência, nestes termos:

> Ao preparar estes sermões para publicação, foram-lhes *acrescentadas*, em diversos lugares, *algumas palavras e frases*, que se verá que exprimem *a opinião privada ou pessoal* em maior grau do que convinha introduzir numa *instrução* ministrada na igreja à comunidade paroquial. As referidas alterações parecem, no entanto, não merecerem objecções, pois são agora composições que estão *desligadas* do local e do serviço sagrados a que pertenceram, e são *submetidas à razão* e apreciação do leitor.

Este volume de sermões não pode, portanto, de modo nenhum, ser criticado como sendo de prédicas: trata-se de *Ensaios;* ensaios de um homem que, na altura em que os publicou, *não* era pregador. Os passos, como aquele que está em causa são precisamente os que acrescentei *ao* publicá-los; e como sempre tive o cuidado, no púlpito, de não dizer fosse o que fosse a favor de Roma, estou convencido de que não proferi a frase criticada enquanto não apareça alguém a testemunhar que a ouviu.

Ao mesmo tempo, não consigo compreender em que é que a referência à confissão sacramental, ou ao celibato eclesiástico, se é que a fiz, não era compatível com a posição de um clérigo anglicano. Pois a confissão sacramental e a absolvição até fazem parte do ritual anglicano da visita aos doentes. E embora o 32.º Artigo diga que «os bispos, padres e diáconos não são *obrigados,* pela lei de Deus, a assumirem o compromisso de viverem solteiros, ou a absterem-se do casamento» e que, «portanto, é *lícito* eles casarem», esta afirmação, que eu nem sonhava negar, não é incompatível com a doutrina de S. Paulo, que eu defendia, de que é «*bom* permanecer como Ele», isto é, no celibato.

Mas tenho mais para dizer sobre este aspecto. Diz o escritor: «Sei que as pessoas desconfiavam — e eu próprio senti essa desconfiança — de que o Dr. Newman *escrevia um sermão inteiro, não por causa do texto ou do tema,* mas por causa de uma única insinuação que fazia de passagem, uma frase, um epíteto.» Ora, reparem bem: poderá haver melhor testemunho, no que se refere ao carácter prático dos meus sermões em St. Mary, do que esta insinuação gratuita? Muitos pregadores do Movimento Tractariano têm sido acusados de não deixarem os seus paroquianos em paz e de os importunarem com as suas ideias teológicas particulares. Espalharam essa mesma ideia a meu respeito há vinte anos, como este escritor agora a espalha, e o mundo acreditou que os meus sermões em St. Mary estavam cheios de tractarianismo incandescente. Então vieram estranhos para ouvir-me pregar e ficavam surpreendidos perante o seu próprio desapontamento. Lembro-me da mulher de um grande prelado que veio de longe para me ouvir e manifestou surpresa ao ver que eu apenas pregara um simples sermão de rotina. Lembro-me de que, em determinado ano, num domingo antes da Comemoração, em que vieram numerosos estranhos ouvir-me e eu preguei da maneira habitual, houve residentes de Oxford de posição elevada que deram largas à sua satisfação por eu, naquela altura importante, ter simplesmente falhado, pois, afinal, o sermão não tinha nada que valesse a pena ouvir. Bem, mas eles não me iam largar, a despeito dos meus sensatos pontos de vista sobre o dever. Consequentemente, construíram a teoria caridosa que este escritor ressuscita. Disseram que havia um duplo objectivo naqueles meus discursos simples e que os meus sermões nunca eram tão engenhosos como quando pareciam banais; que havia frases que redimiam a sua simplicidade e calma aparentes. De modo que se punham de atalaia enquanto eu pronunciava o sermão, que para eles era demasiado prático para ser útil, à procura do sentido oculto, que eles podiam pelo menos imaginar se o não conseguissem descobrir. «As pessoas desconfiavam de que o Dr. Newman — diz ele — escrevia um sermão *inteiro, não* por causa *do texto e do tema,* mas por causa de uma única insinuação que fazia de passagem, ... *uma* frase, *um* epíteto, *uma* flechazinha farpada que, ao avançar magnificamente na corrente da sua eloquência serena, *aparentemente* alheio à presença de todos, a não ser dos invisíveis, ele lançava desapercebidamente», etc. Confessa pois, que eu parecia visivelmente «alheio à presença de todos». Não consegue negar que o «sermão *inteiro parecia* ser *por causa* do texto e do tema»; por conseguinte, sugere que talvez o não fosse.

2 — Vejamos agora o tema do sermão. Os sermões que formam o volume constituem excepções, em maior ou menor grau, à norma que eu habitualmente seguia quanto aos temas que apresentava no púlpito de St. Mary. Não são puramente éticos ou doutrinais. Na maior parte, resultaram de circunstâncias da época ou do momento e pertencem a vários anos. Um foi escrito em 1832, dois em 1836, dois em 1838, cinco em 1840, cinco em 1841, quatro em 1842, sete em 1843. Muitos deles estão subordinados a um mesmo tema, ou seja, à análise da Igreja nas suas relações com o mundo. Mundo não queria dizer apenas multidões que não estavam na Igreja, mas o corpo existente da sociedade humana, quer na Igreja ou fora dela, quer se tratasse de católicos, protestantes, ortodoxos ou maometanos, teístas ou idólatras, na medida em que se regem por princípios, máximas e instintos próprios, ou seja, de uma natureza não regenerada, quaisquer que fossem os seus privilégios sobrenaturais, maiores ou menores, de acordo com a sua forma de religião. Esta visão da relação da Igreja com o mundo, considerada à parte das questões de política eclesiástica, como se lhes pode chamar, é muitas vezes apontada nos meus sermões. Ocorrem-me imediatamente dois: o n.º 3 dos meus *Plain Sermons,* que foi escrito em 1829, e o n.º 15 do terceiro volume dos meus *Parochial Sermons,* escrito em 1835. Por outro lado, por Igreja queria eu

dizer — juntamente com todos os autores ligados ao Movimento Tractariano, qualquer que fosse o matiz das suas opiniões, e com todos os teólogos ingleses, à excepção dos de escola Puritana ou Evangélica — o conjunto de toda a cristandade, desde o tempo dos Apóstolos até agora, independentemente das divisões posteriores em latinos, gregos e anglicanos. Já expliquei este ponto de vista anteriormente. Quando falo, portanto, no sermão aqui em causa, dos membros ou das autoridades ou da acção da Igreja, não me refiro nem aos latinos, nem aos gregos, nem aos ingleses separadamente, mas a toda a Igreja como um corpo: refiro-me à Itália como sendo una com a Inglaterra, aos Saxões ou aos Normandos como sendo unos com a Igreja Carolina. *Esta* era a Igreja una e os pontos em que um ramo ou um período diferia de outro não eram, nem podiam ser, as notas da Igreja, porque as notas referem-se necessariamente ao conjunto da Igreja, sempre e em toda a parte.

Sendo esta a minha doutrina, quanto à relação da Igreja com o mundo, apresentei no sermão três princípios que lhe dizem respeito, e assim deixei o assunto. O primeiro é que a Sabedoria Divina concebera leis de acção que o homem, quando deixado a si próprio, teria previamente considerado as piores possíveis para obterem êxito, e a que em todas as épocas o mundo tem chamado, tal como já no tempo dos Apóstolos, «loucura»; que o homem confia sempre na força física e material e na persuasão carnal — como Maomet com a espada e as huris, ou, aliás, quase como aquela teoria de religião chamada, depois que o sermão foi escrito, «cristianismo muscular»; mas que Nosso Senhor, pelo contrário, substituiu a altivez pela humildade, a violência pela passividade e a astúcia pela inocência, e que o facto mostrou a sabedoria sublime deste sistema, pois trouxe a lume uma série de leis naturais, desconhecidas antes, pelas quais se explica facilmente o paradoxo aparente de que a fraqueza seria mais forte do que o poder e a simplicidade mais do que os expedientes deste mundo.

Em segundo lugar, eu disse que os homens do mundo, uma vez que julgam pelos factos e não reconhecem as causas secretas do êxito, isto é, uma ordem de leis naturais mais elevada — naturais, embora a sua origem e acção sejam sobrenaturais (pois «os humildes herdam a terra» por intermédio de uma humildade que vem de cima) —, estes homens, dizia eu, chegaram à conclusão de que o êxito que observavam devia ter origem nalgum segredo maligno que o mundo ainda não tinha dominado; por meio da magia, como diziam em tempos mais antigos, ou por astúcia, como se diz agora. Consequentemente, pensaram que a humildade

e o carácter inofensivo dos cristãos ou dos eclesiásticos era mero fingimento e um véu para encobrir as causas reais daquele êxito, que os cristãos podiam explicar e não explicavam, e que não passavam de uns hipócritas.

Em terceiro lugar, sugeri que havia eclesiásticos inteligentes, que sabiam perfeitamente que não havia nem magia nem astúcia no caso e, pelo conhecimento íntimo que tinham do que se passava realmente dentro da Igreja, concluíam quais eram as causas reais do êxito; que eles tinham sido, evidentemente, tentados a substituir a consciência pela razão e, em vez de obedecerem simplesmente ao mandamento, haviam sido levados a fazer o bem para realizar o bem, ou seja, a agir *para* garantir sucesso, e não por motivo de fé. Alguns — disse eu — sucumbiram à tentação em maior ou menor grau, e a sua motivação passou a ser mista; deste modo, o mundo penetrou de uma forma mais subtil na Igreja, e por isso acontecia que, olhando para a sua história do princípio ao fim, não era possível separar ali o bem do mal e afirmar que se devia defender tudo, ou que determinadas coisas deviam ser condenadas. Exprimi a dificuldade, que eu supunha ser inerente à Igreja, nas seguintes palavras:

> «*A astúcia eclesiástica tem sido sempre considerada como uma insígnia* e a respectiva acusação como uma espécie de nota da Igreja. *Em parte, realmente, com verdade,* porque a presença de inimigos poderosos e o sentido da sua própria fraqueza *têm por vezes levado os cristãos à tentação do abuso, em vez do uso da sabedoria cristã, e a serem sábios sem serem inofensivos;* mas isto só em parte, porque, de uma maneira geral, não era verdade mas calúnia, e simplesmente porque o mundo chamava astúcia à sua sabedoria quando se verificava que ela chegava para enfrentar o seu próprio número e poder.

É este, na essência, o conteúdo do sermão. Quanto ao seu objectivo principal era o seguinte: eu pretendia, ali como noutros lados, examinar a marcha da Igreja no seu conjunto, filosoficamente, como fenómeno histórico, observando as leis que a regiam. Daí o sermão ou, mais propriamente dito, ensaio estar escrito de maneira seca e desapaixonada; mostra tão pouco do calor dos sentimentos humanos como um sermão do bispo Butler. No entanto, sob aquele aspecto de calma exterior, vibrava uma sensibilidade aguçada e profunda, como passarei agora a demonstrar.

3 — Se não me engano, foi escrito com um pensamento secreto a meu respeito. Cada um prega de acordo com o seu estado de espírito na altura em que está a pregar. Oprimia-me especialmente, naquela altura, uma preocupação que este escritor, vinte anos mais tarde, se propôs de boa vontade fazer reviver: resultava da sensação das calúnias vis que me atiravam de todos os lados. Merece a pena observar que este sermão é exactamente contemporâneo da notícia espalhada por um bispo de que eu tinha aconselhado um clérigo convertido ao catolicismo a conservar o seu benefício anglicano. Esta notícia circulava em Fevereiro de 1843, e o meu sermão foi proferido a 19. Na perturbação de espírito em que me haviam lançado calúnias como esta, ao rever a história da Igreja, encontrei simultaneamente um argumento e uma consolação. O meu argumento era este: se eu, que conhecia a minha inocência, era tão difamado pelo preconceito partidário, talvez que aqueles altos dirigentes e aqueles servos da Igreja nas muitas épocas situadas entre os tempos primitivos de Niceia e o presente e que sofreram acusações graves semelhantes também estivessem inocentes. Esta reflexão fez-me sentir ternura por aqueles grandes nomes do passado acusados de fraquezas ou de crimes e reconciliou-me com dificuldades nos modos de agir eclesiásticos, que não havia agora maneira adequada de explicar. A simpatia assim suscitada repercutiu-se em mim e encontrei conforto em ser capaz de me acolher à sombra daqueles que tinham sofrido como eu estava a sofrer e que pareciam prometer-me uma recompensa, visto que compartilhava da sua provação. Numa carta para o meu bispo, na altura do *Tract 90*, parte da qual já citei, disse que sempre tinha tentado «manter a inocência»; agora, passados dois anos, os homens continuavam a lançar sobre mim, cada vez com mais força, aquelas calúnias, que este escritor repete com base no meu sermão, de «fraude e de astúcia», «artifício e falsidade», «ambiguidade», «astúcia eclesiástica», de ser «misterioso, obscuro, subtil, astucioso», embora sempre tivesse consciência, na minha posição e segundo a minha capacidade, de agir com «sobriedade, autodomínio e controle das palavras e dos sentimentos». Tivera a experiência de ver os meus sucessos passados atribuídos a «manobra secreta»; e, depois, ao mostrar surpresa por este sucesso, essa surpresa fora também acusada de «falsidade»; a minha submissão honesta e sinceramente sentida à autoridade tinha sido chamada «humildade misteriosa», como já o fora numa pastoral de um bispo estrangeiro; o meu silêncio foi considerado «hipocrisia»; a minha fidelidade aos compromissos eclesiásticos, uma ligação secreta com o inimigo. Encontrei uma maneira de deixar de ser sensível a essas coisas

que chocavam o meu sentido de justiça, e que de outro modo teriam sido demasiadas para mim; com a contemplação da grande lei da Providência Divina, senti-me cada vez mais capaz de suportar em mim a actual provação, que em escritos anteriores eu tinha previsto.

Por pensar e falar assim, aquele escritor compara-me a Mawworm. Escreve ele:

> Encontrei-o a dizer aos cristãos que hão-de parecer sempre «artificiais» e «desprovidos de sinceridade e de virilidade»; que constituirão sempre um «mistério» para o mundo, que o mundo sempre os há-de julgar uns embusteiros, e exortando-os a gloriarem-se do que o mundo (isto é, os restantes compatriotas) rejeita e a dizerem com Mawworm: «Gosto de ser desprezado.» Ora, como havia de saber que o pregador [...] estava completamente cego quanto ao vasto significado e ao evidente resultado prático de um sermão como este, proferido perante jovens fanáticos e impulsivos, que escutavam atentamente cada uma das suas palavras?

Jovens fanáticos e impulsivos, que escutavam atentamente as minhas palavras! Se ele se tivesse proposto escrever história e não romance, teria facilmente descoberto, como já disse anteriormente, que, a partir de 1841, eu me afastara da geração mais jovem de Oxford; que o Dr. Pusey e eu tínhamos acabado com os nossos encontros teológicos em casa dele; que eu tinha posto fim às minhas próprias reuniões semanais à noite; que só pregava irregularmente em St. Mary, de modo que o auditório de jovens se dispersara; que justamente naquelas semanas desde o Natal até ao fim da Páscoa, durante as quais este sermão foi proferido, apenas cinco vezes ali subi ao púlpito. Teria descoberto que o meu sermão foi escrito numa altura em que eu era evitado mais do que procurado; em que se avizinhavam grandes sacrifícios; em que eu andava a pensar muito em mim próprio; em que eu estava a separar-me dos meus próprios partidários, e teria ainda descoberto que nas meditações daquele sermão estava, quando muito, apenas a apresentar um testemunho em minha defesa para o futuro, e não a semear o meu largo apelo retórico para a possibilidade de simpatia presente.

Diz ele ainda:

> Encontrei-o a empregar estas palavras a respeito de alguns [prelados] (e, ao que me pareceu, a respeito de si próprio e do seu

> partido): «Eles cedem exteriormente; concordar interiormente seria trair a fé. Contudo, acusam-nos de mentira e de duplicidade, por fazerem tudo o que podem e não ultrapassarem o que é permitido.»

Também isto é prova da minha duplicidade! Se este escritor, porém, nas suas relações com outra pessoa qualquer, se adiantar um pouco mais longe do que foi comigo, irá parar ao tribunal por difamação; se for condenado, mas continuar a pensar que a autêntica difamação de que foi autor o não era, mas sim uma verdade, não terá ele, nessas circunstâncias, de «ceder exteriormente», sem concordar interiormente? Ser-lhe-ia agradável, nesse caso, que o acusássemos de «mentira e duplicidade», por ter feito «aquilo que podia e não mais do que lhe era permitido»? Mas o *Tract 90* fornecerá uma ilustração real para o que eu queria dizer. Eu cedi aos bispos num acto externo, isto é, não defendendo o *Tract* e acabando com a série; mas não só não concordei interiormente com qualquer condenação que lhe foi feita, como me opus à proposta de uma condenação da parte da autoridade. Não obstante, nessa altura, o público acusava-me de «mentira e duplicidade», como este escritor me acusa agora «por eu ter feito o que sentia poder fazer honestamente.» Muitas foram as publicações e as cartas particulares que, nessa altura, me acusavam de desonesto, por ter suspendido a publicação dos *Tracts*, embora mantivesse à venda os publicados, como se eu não devesse apenas ceder ao que o meu bispo pedia, mas também ao que ele não pedia e talvez nem sequer desejasse. Contudo, semelhante ensinamento, na opinião deste escritor, levaria provavelmente os jovens a «suspeitar que a verdade só era uma virtudo em si mesma quando ao serviço da propagação das ideias católicas e da salvação das suas próprias almas»; e que «a astúcia era a arma que o céu lhes tinha concedido para se defenderem da sociedade protestante que os perseguia» (p. 16).

Chamo agora a atenção para outro aspecto. Diz ele: «Como havia eu de saber que o pregador ... não previa que os jovens fanáticos e impulsivos pensariam segui-lo ao tornarem-se afectados, artificiais, ardilosos, inconstantes, prontos para dissimulações e equívocos?» Como havia ele de saber? O quê? Será que devemos considerar todo o homem como um velhaco até se provar que o não é? Saber?! Ele não tinha nenhum amigo que lhe dissesse se eu próprio era «afectado» ou «artificial»? Não tinha mais nada a fazer do que acusar-me de *equívocos* numa altura em que eu, em sentido algum, era responsável pela *amphibologia* dos casuístas de Roma? Dispõe ele de um único facto, que me diga respeito pessoal ou profissionalmente, em que o meu nome estivesse ligado a equívocos em 1843? «Como é que ele havia de saber» que eu não era astuto, de falas mansas, artificial, não natural? Devia saber pela habitual franqueza viril com que depositamos confiança nos outros, até eles provarem que não são dignos dela; devia sabê-lo pelas minhas próprias palavras, precisamente nesse sermão, quando digo que é melhor ser-se natural e que a reserva é, quando muito, apenas uma necessidade desagradável. Pois afirmo ali expressamente:

> Não nego que há alguma coisa de muito atraente na maneira de ser franca e sem fingimentos; algumas pessoas têm-na mais do que outras, *nalgumas pessoas é uma grande graça*. Mas convém não esquecer que estou a falar de *tempos de perseguição e de opressão* para os cristãos, como os que o texto profetiza, e então a franqueza passará seguramente, se for permitida, a não ser mais do que indignação contra o opressor, expressa por palavras veementes. Quanto mais as pessoas têm sentimentos profundos, mais devem conquistar o autodomínio, para que não digam o que não devem.

O meu adversário conclui finalmente assim:

> Se [o Dr. Newman] persistia (como neste sermão) em tratar de questões obscuras, ofensivas, duvidosas e por vezes até proibidas, pelo menos de acordo com o pensamento da grande maioria dos eclesiásticos ingleses; se o fazia sempre de modo tacteante e simulado, raras vezes ou nunca deixando o mundo saber até onde acreditava e até onde pretendia ir; se, numa palavra, o seu método de ensino era suspeito, porque havemos de nos admirar se os espíritos das pessoas se encheram de suspeitas contra ele? [p. 17].

Ora, no decurso da minha narrativa, admiti francamente o carácter de ensaio que dei às minhas obras, quando permitiam razoavelmente a introdução de investigação religiosa; mas ele refere-se aos meus sermões. Onde é que está, então, a prova de que, nos meus sermões, eu tivesse tratado de assuntos obscuros, ofensivos, duvidosos e até proibidos? Tem de mostrar que fui tacteante nos meus sermões; e tem à sua disposição oito volumes onde recolher provas. Quanto ao nono, o dos meus *University Sermons*, nesse fui, evidentemente, tacteante; mas não porque «raras

vezes ou nunca deixasse o mundo saber até onde acreditava, ou até onde pretendia ir», mas porque os sermões universitários se assemelham com frequência, e justamente, a dissertações académicas, proferidas perante um auditório culto; e também porque, nos assuntos profundos, ainda não inteiramente investigados, eu disse tanto quanto acreditava e mais ou menos até onde via que podia ir. Não se pode fazer mais; e não considero filósofo aquele que tenta ultrapassar isto.

NOTA E — A IGREJA ANGLICANA

Tenho estado, neste volume, a mostrar o que penso sobre todos os assuntos que se me apresentaram; sou, por isso, obrigado a expor simplesmente o que sinto e senti, desde que sou católico, relativamente à Igreja Anglicana. Escrevi, em página anterior, que, aquando da minha conversão, não tive consciência de se ter dado em mim qualquer mudança de pensamento ou de sentimento quanto a questões de doutrina; não foi este o caso, porém, quanto a algumas matérias de facto, e, sem desejar ofender os anglicanos religiosos, sou obrigado a confessar que senti uma grande mudança na minha maneira de encarar a Igreja de Inglaterra. Não posso dizer quando — mas foi muito cedo — me assaltou um grande espanto por ter alguma vez imaginado que ela fazia parte da Igreja Católica. Pela primeira vez, olhava para ela de fora e (como eu próprio diria) vi-a tal como era. Daí em diante não consegui ver nela nada mais do que aquilo que há tanto tempo já, desde 1836, eu suspeitava — uma mera instituição nacional. Como se os meus olhos se abrissem subitamente, assim a vi — espontaneamente, independentemente de qualquer juízo definido ou de qualquer argumento; e assim a tenho visto desde então. Suponho que a principal razão reside no contraste que me era apresentado pela Igreja Católica. Então reconheci imediatamente uma realidade que era algo de completamente novo para mim. Então tornei-me sensível ao facto de que não estava a formar uma igreja para mim pelo esforço do pensamento; não precisava de fazer um acto de fé nela; não me tinha forçado penosamente a tomar uma posição mas o meu espírito recolhia-se em descanso e em paz, e contemplava-a quase passivamente, como um grande facto objectivo. Olhava para ela — para os seus ritos, o seu cerimonial e os seus preceitos — e dizia: «Isto *é* uma religião»; depois, quando olhava para trás, para a pobre Igreja Anglicana, pela qual eu tinha trabalhado tão arduamente e em tudo o que lhe pertencia, e quando pensava nas várias tentativas que fizemos para a compor doutrinária e esteticamente, parecia-me a mais perfeita das quimeras.

Vaidade das vaidades, tudo é vaidade! Como posso registar o que

se passava dentro de mim sem parecer satírico? Mas as minhas palavras são claras e sérias. Assim como me chamam crédulo por reconhecer os direitos dos católicos, assim também me chamam satírico por rejeitar as pretensões anglicanas; para eles *é* credulidade, para eles *é* sátira; mas não o é para mim. O que eles consideram exagero, considero eu verdade. Não estou a falar da Igreja Anglicana com qualquer desdém, embora eu lhes pareça desdenhoso. Para eles, evidentemente, trata-se de *aut Caesar aut nullus*, mas para mim não. Pode ser uma grande criação, embora não divina, e isto é o que penso dela. Os homens que rejeitam o direito divino dos reis ficariam muito indignados se, por essa razão, fossem considerados súbditos desleais. Assim, eu reconheço na Igreja Anglicana uma instituição veneranda, de nobres recordações históricas, monumento de sabedoria antiga, um braço momentoso do poder político, um grande órgão nacional, uma fonte de vastos benefícios para o povo e, até certo ponto, um testemunho e um mestre de verdade religiosa. Não me parece que, se o que tenho escrito a seu respeito desde que sou católico for considerado imparcialmente no conjunto, possa verificar-se que a minha opinião seja diferente desta; mas que ela seja algo de sagrado, que seja um oráculo de doutrina revelada, que possa reivindicar participação em Santo Inácio ou S. Cipriano, que possa assumir igualdade, contestar o ensinamento e impedir o caminho da Igreja de S. Pedro, que se possa chamar a Noiva do Cordeiro — tudo isto é que simplesmente desapareceu do meu espírito quando me converti e seria preciso quase um milagre para o fazer ressurgir. «Passei novamente e já não existia; busquei-a, não mais foi encontrada», e nada ma pode devolver. Quanto a possuir uma sucessão episcopal desde o tempo dos Apóstolos, bem, é possível que a possua, e, se a Santa Sé assim o decidir, acreditá-lo-ei, como sendo a decisão de um juízo mais elevado do que o meu; mas, por mim, teria de possuir o dom de S. Filipe, que viu o carácter sacerdotal na fronte de um jovem vistosamente vestido, antes que pudesse, por mim próprio, aceitar a ideia, pois os argumentos antigos não estão absolutamente nada à altura do poder convincente dos factos visíveis. Porque é que hei-de magoar bons amigos dizendo isto e despertar uma espécie de ressentimento contra mim nos corações mais bondosos? Tenho de o fazer, porém, ainda que acarrete uma dor para mim, além de ser muito impolítico nesta altura. De qualquer modo, é esta a minha maneira de pensar. Se o pensar assim, se o ter atraiçoado involuntariamente, por palavras ou actos, essa maneira de pensar, se o reconhecer o facto em qualquer altura, como agora, se tudo isto for a prova da justiça da acusação formulada contra mim de eu me

ter «desviado da minha Igreja-Mãe com infâmia e calúnia», neste sentido, mas em nenhum outro, confesso-me culpado, sem pronunciar qualquer palavra atenuante.

Seguramente, em nenhum outro sentido. A Igreja de Inglaterra foi o instrumento da Providência para me conferir grandes benefícios; se eu tivesse nascido dissidente, talvez nunca tivesse chegado a ser baptizado; se tivesse nascido «presbiteriano inglês», talvez nunca tivesse conhecido a divindade de Nosso Senhor; se não tivesse vindo para Oxford, talvez nunca tivesse ouvido falar da Igreja visível, ou da tradição, ou de outras doutrinas católicas. Uma vez que recebi tanto bem da própria instituição anglicana, como poderia ter a coragem, ou melhor, a falta de caridade, considerando que faz por tantos outros o que fez por mim, de desejar vê-la destruída? Não tenho semelhante desejo enquanto for o que é e enquanto nós formos um grupo tão pequeno. Não por sua causa, mas pela das muitas comunidades a que ministra, nada farei contra ela. Enquanto os católicos forem tão débeis em Inglaterra, está a fazer o nosso trabalho; e, embora em certa medida nos prejudique, actualmente o balanço é-nos favorável. Qual seria o nosso dever em altura e circunstâncias diferentes, supondo, por exemplo, que a instituição oficial perdesse a sua fé dogmática ou que, pelo menos, a não pregasse, é uma questão muito diferente. Na história secular temos conhecimento de nações inimigas que observam longas tréguas e as renovam de tempos a tempos, e essa parece-me ser a posição que a Igreja Católica pode licitamente adoptar, no presente, para com a Igreja Nacional Inglesa.

Sem dúvida que a Igreja Nacional tem constituído até aqui uma barreira muito útil contra erros doutrinários mais fundamentais do que os seus. É impossível dizer quanto tempo isto durará no futuro, pois a nação arrasta a Igreja para o seu próprio nível; mas a Igreja Nacional tem, não obstante, o mesmo género de influência sobre a nação que um periódico tem sobre o partido que representa, e eu penso que a atitude conveniente dos católicos para com a Igreja Nacional, nesta hora suprema, deve ser de a ajudar e apoiar, se estiver nas nossas possibilidades fazê-lo, no interesse da verdade dogmática. Desejaria evitar todas as coisas (excepto, realmente, em caso de imperativo directo do dever, e isto constitui uma excepção material) que contribuíssem para enfraquecer a sua influência no espírito público, ou afectar a instituição, ou embaraçar e diminuir a sua defesa daquelas grandes doutrinas e princípios cristãos e católicos que tem vindo a pregar com êxito até ao presente.

NOTA F — A ECONOMIA

Para a economia, considerada como uma norma prática, reportar-me-ei ao que escrevi em 1830-1832, na minha *História dos Arianos*. Mostrei anteriormente que a doutrina em questão teve, na Igreja primitiva, um grande significado, quando aplicada às ordenações divinas; tinha também uma aplicação definida aos deveres dos cristãos, clérigos ou leigos, na pregação, no ensino, na catequização ou nas relações normais com o mundo que os rodeia. É neste aspecto que a tenho de considerar aqui.

Assim como o Omnipotente não apresentou o Evangelho ao mundo imediatamente, mas foi preparando gradualmente os homens para a sua recepção proveitosa, assim também, de acordo com a doutrina da Igreja primitiva, constituía um dever, por causa dos pagãos entre os quais viviam, observar grande reserva e cautela ao comunicar-lhes o conhecimento de «todos os desígnios de Deus». Esta revelação cautelosa da verdade, à semelhança de um guardião discreto e vigilante, é designada pela palavra «economia». É um modo de agir que se integra na prudência, uma das quatro virtudes cardeais.

O princípio da economia é este: entre as várias maneiras de falar ou de agir, do ponto de vista religioso, sendo todas igualmente *permitidas nos seus antecedentes e em si mesmas*, deve escolher-se aquela que for mais útil e mais adequada, na altura, para o objectivo imediato em vista.

São exemplos da sua aplicação e prática, na Escritura, os seguintes:

1 — A Providência Divina revelou apenas gradualmente ao mundo em geral e aos Judeus em particular o conhecimento da sua vontade — diz-se que Deus «fechou os olhos às épocas de ignorância entre os pagãos» e permitiu o divórcio entre os Judeus «por causa da dureza dos seus corações.»

2 — Ele deixou-Se representar como se tivesse olhos, ouvidos e mãos, como se experimentasse ira, inveja, dor e arrependimento.

3 — Da mesma maneira, Nosso Senhor falou com dureza à mulher sírio-fenícia, cuja filha Ele ia curar, e fingiu prosseguir quando os dois discípulos de Emaús chegaram ao fim da sua jornada.

4 — Assim também José «não se deu a conhecer aos seus irmãos», e Eliseu manteve silêncio ao pedido de Naaman, quando este entrou e se prostrou no templo de Rimon.

5 — Assim também S. Paulo circuncidou Timóteo, embora exclamasse: «A circuncisão de nada serve.»

Pode dizer-se que este princípio, verdadeiro em si mesmo, é contudo perigoso, porque admite facilmente o abuso e arrasta os homens para o que chega a ser falta de sinceridade e astúcia. Isto é inegável; fazer o mal para que venha o bem, considerar que os fins justificam os meios, quaisquer que estes sejam, sacrificar a verdade à conveniência, à falta de escrúpulos e à negligência, são ofensas graves. São abusos da economia. Mas considerá-los *económicos* é dar um nome bonito ao que ocorre todos os dias, independentemente de qualquer conhecimento da *doutrina* da economia. É o abuso de uma norma que a natureza sugere a todas as pessoas. Todos procuram o *mollia tempora fandi*, e os *mollia verba* também [50].

Depois de ter explicado o significado da economia como regra de relações sociais entre homens de religiões diferentes ou, paralelamente, de ideias políticas ou sociais diferentes, continuarei a expor seguidamente o que disse a propósito dos Arianos.

Digo nessa obra, em primeiro lugar, que Nosso Senhor nos tinha dado o *princípio* nas Suas próprias palavras: «não atireis pérolas a porcos»; que Ele o exemplificou no Seu ensinamento por parábolas; que S. Paulo distinguiu expressamente em duas epístolas, entre o leite necessário a uma classe de homens e a refeição forte que é permitida a outros.

Digo que os Apóstolos, nos Actos, observam a mesma regra nos seus discursos, pois é um facto que eles não pregam as doutrinas mais elevadas do cristianismo, mas apenas Jesus e a Ressurreição ou «arrependimento e fé». Digo também que é esta precisamente a razão que os Padres apontam para o silêncio de vários escritores dos primeiros séculos sobre o tema da divindade de Nosso Senhor. Refiro-me também ao sistema catequético praticado na Igreja primitiva, e na *disciplina arcani* no que diz respeito à doutrina da Santíssima Trindade, que Bingham testemunha; igualmente refiro a defesa desta norma por Basílio, Cirilo de Jerusalém, Crisóstomo e Teodoreto.

Mas pode perguntar-se a seguir se eu disse alguma coisa no meu livro *para proteger* a doutrina, assim prescrita, dos abusos a que está obviamente exposta; a minha resposta é fácil. Certamente que, se tivesse tido a ideia de que ia ser exposto a falsas interpretações hostis, como aquelas que por destino tive de sofrer a este respeito, teria feito declarações mais directas do que as que fiz sobre os meus sentimentos quanto à gravidade e perigos desses abusos. Uma vez que não podia prever, quando escrevi, que viria a ser levianamente caluniado, só me admiro de ter previsto tão bem a acusação, como se pode ver pelos excertos que se seguem.

Por exemplo, falando da *Disciplina Arcani*, digo: 1) «A informação elementar dada aos pagãos ou catecúmenos não era *em sentido nenhum desfeita* pelo ensinamento secreto subsequente que de facto apenas *constituía o preenchimento de um esboço simples mas correcto*» (p. 58), e contrasto isto com o procedimento dos Maniqueus, «que apresentavam a disciplina de iniciação como fundamentada numa *ficção* ou hipótese, que deveria ser esquecida pelo aprendiz à medida que progredia na doutrina *real* do Evangelho»; 2) quanto ao alegorizar, digo que os Alexandrinos erraram, sempre que e à medida que passaram «a *obscurecer* o significado primário da Escritura» (p. 69); 3) e que mereciam maior *censura* quando, ao serem «*postos perante objecções* a vários passos da história do Antigo Testamento, consideradas contrárias às perfeições divinas ou injuriosas para os santos judaicos, *recorriam a uma interpretação alegórica à guisa de resposta*» (p. 71); 4) acrescento que «*é impossível defender um tal procedimento*, que parece implicar uma *falta de fé* naqueles que a ele recorreram», pois «Deus deu-nos *normas para o que está certo e para o que está errado*» (ibidem); 5) além disso, digo: «*O abuso da economia em raciocínios sem escrúpulos* é evidente. *Até mesmo* o polemista ou professor *honesto* terá grande dificuldade em definir, *sem deturpar*, o que, no entanto, é seu dever apresentar aos ouvintes com cuidado ou reserva. Aqui a norma evidente para guiar as nossas acções é ter sempre o cuidado de manter *a verdade essencial* na utilização que fazemos do método económico» (pp. 79 e 80); 6) longe de concordar em qualquer caso com Justino, Gregório ou Atanásio, digo que «*é evidente que se justificou ou não* o uso que fizeram da economia, *consoante, na prática,* tivesse *iludido* ou não *os seus opositores*» (p. 80); 7) prossigo: «É tão difícil acertar no alvo, nestes casos confusos, que não admira que estes

ou outros Padres tenham falhado e dito mais ou menos do que era adequado» (ibidem).

O princípio da economia é utilizado correntemente entre nós todos os dias. Quando pretendemos persuadir os outros, não começamos por lhes pisar os calos. Seriam consideradas mal-educadas as pessoas que introduzissem as suas próprias ideias religiosas numa sociedade mista e que se entregassem a devoções numa sala de visitas. Não consideramos nós fastidiosos os advogados que *não* observam esta norma de cortesia, que vêm de um julgamento e falam de direito durante todo o jantar? É igualmente útil o mesmo argumento na Câmara dos Comuns, nos estrados eleitorais e em Exeter Hall? Não se tem já visto homens distintos serem vencidos numa eleição pelo tom e pelos argumentos de um adversário esperto que, apesar das suas deficiências sob outros aspectos, tem o mérito de compreender a mentalidade popular?

Quanto à religião católica em Inglaterra na actualidade, observarei apenas isto: o melhor expediente é responder prontamente quando nos fazem perguntas; a economia mais sábia é não adoptar orientações; a melhor prudência é não ser cobarde; a insensatez mais prejudicial é descobrirem que andamos a jogar com as palavras, e a primeira das virtudes é «dizer a verdade e envergonhar o Diabo» [51].

NOTA G — MENTIRA E EQUÍVOCO

Quase todos os autores, católicos ou protestantes, admitem que, *em presença de uma causa justa,* há um ou outro modo de induzir verbalmente em erro que não constitui pecado. Até mesmo o silêncio, em certos casos, pode induzir em erro de modo semelhante, de acordo com o provérbio «Quem cala consente». Por outro lado, o silêncio é absolutamente proibido aos católicos, como pecado mortal, em determinadas circunstâncias; por exemplo: guardar silêncio quando for um dever fazer uma profissão de fé.

Outro modo, e o mais directo, de induzir verbalmente em erro é dizer de facto aquilo que não é; a sua defesa faz-se segundo o princípio de que essas palavras não constituem uma mentira quando haja uma justa causa, como no caso de um carrasco, em que matar não é assassínio.

Outro fundamento de determinados autores para dizerem que faltar à verdade não é mentir quando haja uma justa causa é que a veracidade é uma espécie de justiça, e, por isso, quando não exista o dever de justiça de dizer a verdade a outra pessoa, não é pecado não o fazer. Daí podermos dizer que o não é às crianças, aos loucos, às pessoas que fazem perguntas impertinentes, àqueles a quem esperamos beneficiar pelo engano.

Outra razão destinada a defender determinadas faltas à verdade, *ex justa causa,* semelhantes a mentiras, embora não o sendo propriamente, é que a veracidade existe em prol da sociedade, e se em caso algum pudermos licitamente enganar os outros, estaremos a causar, de facto, grande prejuízo à sociedade.

Outro modo de induzir verbalmente em erro é o equívoco ou um tipo de jogo de palavras; alega-se em sua defesa que mentir é usar palavras num sentido que elas não consentem. Mas quem usa do equívoco dá-lhe um sentido aceite, embora possa haver outro. Nessas condições, de acordo com a definição, não mente.

Outros dizem que todos os equívocos são, afinal, um género de mentira — mentiras pequenas ou mentiras oblíquas, mas mentiras de qualquer forma; alguns destes polemistas concluem que, por conseguinte, não

devemos servir-nos do equívoco, enquanto outros defendem que o equívoco é apenas uma meia medida e que é preferível dizer imediatamente que, em determinados casos, faltar à verdade não é mentir.

Outros tentarão fazer a distinção entre evasivas e equívocos; mas embora haja evasivas que claramente não são equívocos, é contudo muito difícil delimitar cientificamente uma e outra coisa.

A estas atitudes deve acrescentar-se o modo não científico de considerar as mentiras, ou seja: que em alturas importantes ou cruéis uma pessoa não pode deixar de mentir, e não seria humano se o não fizesse, o que não obsta a que o mentir continue a ser fundamentalmente errado, que essa pessoa não deveria ter mentido, e que terá de confiar que o pecado lhe será perdoado, embora o tenha praticado tão deliberadamente e tenha a certeza de que voltará a praticá-lo em idênticas circunstâncias. É uma fraqueza necessária e seria melhor não se pensar nela antes de ela ocorrer e não se voltar a pensar nela depois de tudo ter terminado. Este ponto de vista nem por um momento é defensável, mas, suponho eu, é muito frequente.

Penso que a sequência histórica das ideias sobre a questão foi esta: os Padres Gregos entendiam que, quando houvesse *justa causa*, faltar à verdade não era necessariamente mentir. Santo Agostinho era de opinião diferente, embora com muita relutância, e, quer seja ou não devidamente interpretado, é o mestre do ponto de vista importante e frequente de que todas as faltas à verdade são mentiras, e que *não* pode haver justa causa para faltar à verdade. Nestes últimos tempos tem-se visto que esta doutrina é difícil de aplicar na prática e tem-se ensinado amplamente que, não obstante todas as faltas de verdade serem mentiras, determinados equívocos, quando motivados por justa causa, não são faltas à verdade.

Além de tudo isto, tem havido sempre, e sobretudo nas épocas mais recentes, outras escolas de orientação paralela às já mencionadas, uma das quais afirma que os equívocos, etc., afinal, *são mesmo* mentiras, e outra que defende que há faltas à verdade que não são mentiras.

Passando agora à «justa causa», que é a condição *sine qua non*. Os Padres Gregos consideram como tais a defesa pessoal, a caridade, o zelo pela honra de Deus e coisas semelhantes.

Santo Agostinho parece lidar com as mesmas «justas causas» de maneira análoga à dos Padres Gregos, embora não as admita como capazes de tirar às faltas de verdade, nessas ocasiões, o seu carácter pecaminoso.

Menciona a defesa da vida e da honra e a guarda segura de um segredo. Também os grandes escritores anglicanos, que seguiram os Padres Gregos ao defenderem as faltas de verdade quando haja «justa causa», consideram que na «justa causa» cabem a preservação da vida e da propriedade, a defesa da lei, o bem dos outros; consideram ainda os direitos morais, como, por exemplo, a defesa contra os curiosos, etc.

Penso que Santo Afonso adoptaria o mesmo ponto de vista que os teólogos anglicanos quanto à «justa causa»; fala dela como sendo *quicumque finis honestus, ad servanda bona spiritui vel corpori utilia*, o que corresponde muito aproximadamente ao ponto de vista deles, a julgar pelos exemplos que indicam.

Em todos os casos, porém, e tal como é considerada por todos os autores — Clemente de Alexandria, Milton ou Santo Afonso —, essa causa é, de facto, extrema, rara, importante ou, pelo menos, especial. Assim, o autor de um artigo nos *Mélanges Théologiques* (Liège, 1852-1853, p. 453) cita Lessius: «Si absque justa causa fiat, est abusio orationis contra virtutem veritatis et civilem consuetudinem, etsi proprie non sit mendacium». Quer dizer: a virtude da verdade e o costume civil são a *medida* da justa causa. Paralelamente, Voit: «Se um indivíduo tiver utilizado a reserva *(restrictione non pure mentali)* sem causa *grave*, pecou gravemente.» Assim também o próprio autor que cito e que defende a doutrina patrística e anglicana de que há faltas à verdade que não são mentiras diz: «Sob a designação de reserva mental os teólogos autorizam muitas mentiras, *quando há para elas uma razão grave e* proporcional», isto é, ao seu carácter (p. 459). Noutro tratado, Santo Afonso cita S. Tomás em apoio do seguinte: que, se uma causa levar a dois efeitos imediatos e se o efeito bom dessa causa for *igual em valor* ao efeito mau (*bonus aequivalet malo*), então nada impede que aquele que fala vise o efeito bom e apenas permita o mau. Uma vez que mentir é um mal muito grande para a sociedade, daqui resulta que a justa causa que torna o mentir admissível terá de ser muito grande também. Assim pensa Kenrick: «Todos os católicos confessam que nas relações comuns da vida toda a ambiguidade de linguagem deve ser evitada; mas discute-se se essa ambiguidade *jamais* pode ser lícita. A maioria dos teólogos responde afirmativamente, desde que uma causa *grave* o exija, e o [verdadeiro] modo de pensar de quem fala possa ser deduzido dos complementos, embora de facto o não seja.»

Há, porém, casos de outro género, como já referi, em que os autores anglicanos considerariam a mentira admissível; quando, por exemplo, uma

pergunta é *impertinente*. Deu-nos um exemplo claro disso Walter Scott, se não me engano, ao negar durante tanto tempo a autoria dos seus romances.

O que tenho estado a dizer mostra como são diferentes as escolas de opinião na Igreja relativamente a esta doutrina difícil. Por conseguinte, um dado indivíduo, ocmo eu, *não pode* concordar com todas e tem todo o direito de seguir a que quiser. A liberdade das escolas, na verdade, constitui um daqueles direitos da razão em que a Igreja é realmente demasiado sábia para interferir. E isto não se aplica apenas a questões de moral, mas também a questões dogmáticas.

Os protestantes supõem, por as obras de Santo Afonso terem recebido tão grandes louvores da autoridade, que por isso tenham sido investidas com uma *quase* infalibidade. Isto resulta, em grande parte, de os protestantes não conhecerem a força dos termos teológicos. As palavras a que se reportam são a decisão da autoridade de que «nada se encontra nas suas obras *digno de censura*», *censura dignum;* mas isto não conduz às conclusões que têm sido extraídas. Estas palavras ocorrem num documento jurídico e não podem ser interpretadas senão em sentido jurídico. Em primeiro lugar, a frase é negativa; nada nos escritos de Santo Afonso é positivamente aprovado; em segundo lugar, não diz que não há falhas no que ele escreveu, mas que nada há que caia sob a *censura* eclesiástica, o que é algo de muito definido. Considerar e interpretar essas palavras como o têm sido frequentemente em Inglaterra é cometer o mesmo erro que se se tomasse a palavra latina «apologia» no sentido inglês de pedido de desculpa ou «infante» como significando juridicamente uma criancinha.

1 — Vejamos primeiro o significado da formulação acima citada, encarada como proposição. Quando o arcebispo de Besançon fez uma pergunta a esse respeito às autoridades competentes, em Roma, a resposta que lhe foi dada continha a condição de que aquelas palavras deveriam ser interpretadas «com o devido respeito pelo espírito da Santa Sé no que respeita à aprovação de escritos dos servos de Deus, *ad effectum canonizationis*». Com isto pretendia-se evitar que qualquer católico tomasse o decreto sobre as obras de Santo Afonso num sentido demasiado amplo. Antes de um santo ser canonizado, as suas obras são examinadas e pronunciado um juízo sobre elas. O papa Bento XIV diz: «O *fim* ou *finalidade* deste juízo é verificar se a doutrina apresentada pelo servo de Deus nos seus escritos está livre de qualquer *censura teológica*.» E acrescenta a observação:

«Nunca se pode dizer que a doutrina de um servo de Deus é *aprovada* pela Santa Sé, mas quando muito poderá [apenas] dizer-se que não é reprovada *(non reprobatam)*, no caso de os censores terem informado que nada encontraram nas suas obras que seja contrário aos decretos de Urbano VIII, e de a opinião dos censores ter sido aprovada pela Sagrada Congregação e confirmada pelo sumo pontífice.» O decreto de Urbano VIII aqui referido diz que «as obras sejam examinadas [para verificar] se contêm erros contra a fé ou contra a boa moral *(bonos mores)* ou qualquer doutrina nova, ou alguma doutrina estranha e contrária ao consenso e costume da Igreja.» O autor por intermédio do qual faço a citação (Vandenbroeck, da Diocese de Malines) observa: «É, portanto, claro que a aprovação das obras do santo bispo não atinge a verdade de todas as proposições, nada lhes acrescenta, nem sequer lhes dá, como consequência, um grau de probabilidade intrínseca.» Acrescenta que dá à teologia de Santo Afonso uma probabilidade extrínseca, pelo facto de, na opinião da Santa Sé, nenhuma proposição merecer censura; mas «essa probabilidade cessará, no entanto, num caso particular, para todos aqueles que se convençam, por argumentos evidentes, por decreto da Santa Sé ou de outro modo, de que a doutrina do Santo se desvia da verdade». Acrescenta: «Do facto de a aprovação das obras de Santo Afonso não decidir da verdade de cada proposição deduz-se, como Bento XIV observou, que podemos combater a doutrina que elas contêm; só que, tratando-se de um santo canonizado, honrado por culto solene na Igreja, não devemos falar dele senão com respeito, nem atacar as suas opiniões senão com moderação e modéstia.»

2 — Vejamos agora o significado da palavra *censura:* Bento XIV enuncia certo número de notas sob esse nome; diz ele: «Das proposições que devem receber a nota da censura teológica, algumas são heréticas, outras erróneas, outras ainda quase erróneas e outras com sabor a heresia», e assim por diante. Cada um destes termos tem o seu sentido definido. Assim, «erróneo» quer dizer, segundo Viva, uma proposição que não se opõe *imediatamente* a uma proposição revelada, mas apenas a uma *conclusão* teológica extraída de premissas que são *de fide;* «com sabor a heresia» é uma proposição que se opõe a uma conclusão teológica, não extraída claramente de premissas que são *de fide*, mas segundo todas as probabilidades e de acordo com o método corrente em teologia — e assim por diante. Portanto, quando os censores das obras de Santo Afonso disseram

que elas não eram «dignas de censura» apenas queriam dizer que não cabiam no âmbito destas notas particulares.

Mas a resposta de Roma ao arcebispo de Besançon foi ainda mais longe; deu-se mesmo ao trabalho de declarar que quem quisesse podia seguir outros teólogos, em vez de Santo Afonso. Depois de dizer que não deveria interferir-se com nenhum sacerdote que seguisse Santo Afonso no confessionário, acrescenta: «Diz-se isto, contudo, sem por isso se entender que se repreendam aqueles que seguem opiniões transmitidas por outros autores aceites.»

Observarei, por minha vez, que Santo Afonso mudou muitas vezes de opinião no decorrer dos seus escritos e não poderia supor-se, nem por um instante, que fôssemos obrigados a seguir todas as suas ideias, quando ele próprio não se sentiu obrigado a segui-las pessoalmente. E, o que ainda é mais oportuno, há ideias ou certas opiniões dele que já foram de facto proibidas pela Igreja de então para cá e não podem ser apresentadas ou utilizadas. Não pretendo ser eu próprio um teólogo entendido, mas digo isto com a autoridade de um professor de Teologia de Breda, citado em *Mélanges Théologiques*, de 1850-1851. Diz ele: «Pode acontecer que, com o decorrer do tempo, venham a ser encontrados erros nas obras de Santo Afonso e estas venham a ser proibidas pela Igreja, *coisa que, de facto, já ocorreu.*»

Quando, portanto, não alinho com aqueles que consideram justificável utilizar palavras com duplo sentido, ou seja, utilizar o equívoco, coloco-me sob a protecção de autores como o cardeal Gerdil, Noël Alexandre, Contenson, Concina e outros. Sob a protecção dessas autoridades, digo o seguinte:

A casuística é ciência nobre, mas não tenho tendência para ela, nem pela minha capacidade, nem pela minha atitude mental. Independentemente, pois, das dificuldades que o assunto oferece e da necessidade de, antes de formar uma opinião, conhecer melhor do que conheço os argumentos dos teólogos sobre a questão, não tenho a menor vontade de dizer aqui uma palavra sobre o tema da mentira e do equívoco. Mas considero-me obrigado a falar; por isso, neste dilema, não posso fazer melhor, até para meu alívio, do que submeter-me, a mim e ao que vou dizer, ao julgamento da Igreja e à aquiescência, até onde o assunto o permita, da Schola Theologorum.

Ora, no caso de uma dessas exigências ou emergências especiais e raras que constituem a *justa causa* para dissimular ou induzir em erro,

quer sejam extremas, como o defender a vida, ou um dever, como o guardar um segredo, ou de natureza pessoal, como repelir o inquiridor impertinente, ou uma questão demasiado trivial para suscitar questão, como lidar com crianças ou com loucos, parece haver quatro opções:

1 — *Dizer o que não é.* Aqui, chamo a atenção do leitor para as palavras *material* e *formal*. «Não matarás»; o *assassínio* é a transgressão *formal* deste mandamento, mas o *homicídio acidental* é transgressão *material*. A *matéria* do acto é a mesma nos dois casos; mas no *homicídio* nada mais há além de um acto, ao passo que no *assassínio* tem de haver a intenção, etc., que constitui o pecado formal. Do mesmo modo, o carrasco pratica o acto material, mas não o acto formal de matar, que constitui a violação do mandamento. Assim, um homem que, simplesmente para não morrer de fome, tira um pão que não lhe pertence comete apenas o acto material, e não o formal, de roubar, ou seja, não comete um pecado. Assim também um cristão baptizado, exterior à Igreja, que permanece em ignorância invencível, é herético material e não formalmente. Da mesma maneira, se dizer aquilo que não é, em casos especiais, é lícito, pode chamar-se-lhe uma *mentira material.*

O primeiro modo, portanto, sugerido para enfrentar aqueles casos especiais em que enganar por palavras tem motivo suficiente ou *justa causa* é a mentira material.

O segundo modo é por *aequivocatio*, que não é equivalente à palavra inglesa *equivocation*, mas significa algumas vezes um *jogo de palavras* outras vezes uma *evasiva*. Devemos considerar estes dois modos de enganar separadamente.

2 — *Um jogo de palavras.* É certo que Santo Afonso diz que um jogo de palavras é permissível; salvo melhor opinião, penso que ele o faz com o fundamento de que mentir *não* é um pecado contra a justiça, ou seja, contra o nosso próximo, mas um pecado contra Deus. Deus fez das palavras sinais das ideias e, portanto, se uma palavra sugere duas ideias, temos a liberdade de utilizá-la em qualquer dos dois sentidos; mas julgo que, de qualquer modo, não devo ter razão ao supor que o Santo não reconhece uma mentira como uma injustiça, porque o catecismo do Concílio que já citei diz: «*Vanitate et mendacio fides ac veritas tolluntur, arctissima vincula* societatis humanae; *quibus sublatis, sequitur summa vitae* confusio, ut homines nihil a daemonibus diferre videantur.» [52]

3 — *Evasiva:* quando, por exemplo, a pessoa que fala desvia a atenção do ouvinte para outro assunto, sugere um facto irrelevante ou faz uma observação que o confunde e lhe dá alguma coisa em que pensar, lança-lhe poeira nos olhos, afirma uma verdade de que tem a certeza absoluta que o seu ouvinte tirará uma conclusão ilógica e falsa e coisas semelhantes.

A maior escola do método evasivo, digo-o a sério, é a Câmara dos Comuns. É-o necessariamente pela natureza do caso. E as eleições é outra.

Encontramos um exemplo na história de Santo Atanásio: ele seguia de barco no Nilo, fugindo à perseguição, e viu-se perseguido. Perante isto, ordenou aos seus homens que virassem a proa ao barco e foi ao encontro dos satélites de Julião. Perguntaram-lhe: «Viu Atanásio?» E ele disse aos companheiros que respondessem: «Sim, está perto de vós.» *Eles* prosseguiram no seu caminho, como se tivessem a certeza de que o alcançavam, enquanto *ele* regressava a Alexandria, onde ficou escondido até ao fim da perseguição.

Dei outro exemplo, anteriormente, com referência a uma doutrina da religião. Os cristãos primitivos faziam o possível por esconder o seu credo, por causa das más interpretações dos pagãos. Se lhes fizessem a pergunta «Adorais a Trindade?», e eles respondessem «Nós adoramos um Deus e nenhum outro», o inquiridor poderia concluir, ou concluía mesmo, que eles não reconheciam a Trindade das Pessoas Divinas.

É muito difícil distinguir entre estas formas de evasão e aquilo a que se chama correntemente em inglês *equivocations;* também desta dificuldade, parece-me, as sessões da Câmara dos Comuns fornecem exemplos.

4 — O quarto método é o do *silêncio*. Por exemplo, não dizer *toda* a verdade em tribunal. Se Santo Albano, depois de envergar as vestes de padre e ser conduzido à presença do perseguidor, tivesse sido capaz de passar pelo seu amigo e, assim, ir para o martírio sem ser descoberto, e se no decorrer do interrogatório tivesse respondido com verdade a todas as perguntas, mas não tivesse dito toda a verdade, a verdade mais importante, que ele não era a pessoa que julgavam, teria estado quase a dizer uma mentira, pois uma meia verdade é muitas vezes uma falsidade. A sua defesa teria sido então a da *justa causa*, pois, ou em nome da caridade ou no interesse da religião, tinha o direito de salvar um padre, ou ainda porque o juiz não tinha o direito de o interrogar sobre o assunto.

Assim, os quatro modos de enganar os outros por palavras, em presença de uma *justa causa* (admitindo que esta possa existir), são: 1) a mentira material, ou seja, a falta à verdade que não é mentira; 2) o equívoco; 3) a evasiva, e 4) o silêncio.

Direi, em primeiro lugar, que não tenho qualquer dificuldade em reconhecer como admissível o método do *silêncio*. Em segundo lugar: se admito o *silêncio*, porque é que não admito a *mentira material*, uma vez que meia verdade *é* muitas vezes uma mentira? Por outro lado, se matar nem sempre é assassínio, nem tirar aos outros é sempre roubar, porque é que faltar à verdade é mentir? Direi francamente que acho difícil responder a esta pergunta, quer seja posta por S. Clemente ou por Milton; ao mesmo tempo eu nunca agi e penso que se chegasse a ocasião nunca agiria segundo uma tal teoria, excepto num caso, exposto a seguir. Digo isto em benefício daqueles que falam com severidade dos teólogos católicos pela razão de eles admitirem textos que permitem o equívoco. Perguntam-lhes como é que podem confiar neles se pensam dessa maneira. Mas esses pontos de vista, como já disse, nada têm necessariamente a ver com a sua própria prática só pelo facto de estarem contidos nos seus livros de texto. Um teólogo elabora um sistema; fá-lo, em parte, como especulação científica, mas muito mais por causa dos outros. É tolerante por causa dos outros, não de si próprio. O seu padrão pessoal de comportamento é muito mais exigente do que aquele que impõe aos homens em geral. Uma das razões especiais por que homens religiosos, depois de elaborarem uma teoria, não têm vontade de agir de acordo com ela é esta: reconhecem na prática uma vasta distinção entre a razão e a consciência, e consideram a última como sendo o guia mais seguro, embora a primeira possa ser mais clara, ou até mesmo a mais verdadeira. Preferem estar errados, mas de bem com a sua consciência, do que estarem dentro da razão, mas com um julgamento meramente racional. Mais uma vez aqui encontramos uma dificuldade bem tangível: quando se trata de excepções à lei da veracidade, é tão pouca a ajuda que recebemos do exterior para delimitar quando é ou não permitido faltar à verdade! Ao passo que o homicídio que não é assassínio está tão nitidamente definido pela lei que não é possível confundi-lo com o homicídio que é de facto assassínio. Por outro lado, os casos de isenção da regra de veracidade são deixados ao julgamento pessoal do indivíduo e ele pode ser facilmente conduzido dos actos que são permissíveis aos actos que o não são. Ora, esta observação *não* se aplica a actos como os que vêm relatados na Escritura como sendo feitos por uma inspiração particular, pois em casos como estes *há* uma ordem. Se pudesse, obrigaria a sociedade, ou seja, os seus grandes homens, os seus homens de leis, os seus teólogos,

a sua literatura, a reconhecerem publicamente como tais os exemplos de faltas à verdade que não são mentiras, como, por exemplo, faltar à verdade na guerra; e então deixaria de haver confusão para o católico individual, pois não estaria a tomar a lei nas suas próprias mãos.

Em terceiro lugar, quanto ao jogar com as palavras, ou ao equívoco, devo dizer, sem qualquer desrespeito pelo grande Santo, nem desejo de me engrandecer ou estimar a minha consciência mais do que ela merece, que, talvez por força do hábito inglês, o admito tão pouco como os meus compatriotas. Sem referência ao que possa estar certo ou errado na questão, tenho a certeza de que, se há coisa que provoque preconceitos por parte dos ingleses contra a Igreja Católica mais do que qualquer outra, é a posição das grandes autoridades quanto ao equívoco. Pela minha parte, sou capaz de imaginar-me a aceitar como permissível, em casos extremos, a mentira, mas nunca o equívoco. Lutero dizia: «*Pecca fortiter.*» Anatematizo o seu sentimento formal, mas a expressão contém uma verdade quando aplicada a actos materiais.

Em quarto lugar, penso que a *evasiva*, como a descrevi, é perfeitamente permissível; na verdade, não sei quem não a utilize em dadas circunstâncias; mas também penso que a sua utilização acarreta consideráveis perigos morais e que, quanto mais inteligente for a pessoa, tanto maior possibilidade terá de ultrapassar a fronteira do dever de cristão.

Pode dizer-se, no entanto, que essas decisões não vão ao encontro das dificuldades particulares para que são necessárias previdências; consideremos, então, alguns exemplos.

1 — Não me parece certo mentir às crianças, até pela razão de que elas são mais espertas do que nós julgamos; em breve descobrirão o que estamos a fazer, e o nosso exemplo será para elas uma péssima educação. Com o equívoco passa-se o mesmo: é fácil de imitar, e nós próprios acabaremos, certamente, por obter os piores resultados.

2 — Se um padre dos primeiros séculos defende o patriarca Jacob pelo seu modo de conseguir a bênção do pai, com o argumento de que a bênção já lhe fora divinamente prometida como sua, e que o pai e o irmão estavam a agir simultaneamente contra os direitos dele e contra a vontade divina, não se pode concluir daí que essa conduta seja um modelo para nós, que não possuímos meios sobrenaturais para determinar *quando* uma falta à verdade se torna uma mentira *material* e não *formal*. Pare-

ce-me muito perigoso, quer seja de todo admissível ou não, mentir ou equivocar para defender algum grande benefício temporal ou espiritual; nem, quanto a este ponto, Santo Afonso se pronuncia em contrário, pois ele não está a discutir a questão do perigo ou da conveniência.

3 — Quanto ao caso de Johnson, de um assassino que pergunta para que lado tinha ido um homem, eu esperaria que, se ele se visse em semelhante situação, o seu primeiro gesto fosse derrubar o homem e chamar a polícia, e o segundo, no caso de ser vencido na luta, não dar ao criminoso a informação que pedia, qualquer que fosse o risco que corresse. Penso que preferiria deixar-se matar. Não creio que ele recorresse a uma mentira.

4 — Um segredo é um caso mais difícil. Suponho que me foi dita alguma coisa em rigorosa confidência que não poderia ser revelada sem grande prejuízo para outra pessoa, que hei-de eu fazer? Se sou advogado, estou protegido pela minha profissão. Tenho o direito de tratar com extrema indignação qualquer pergunta que interfira com a inviolabilidade da minha posição; mas suponho que me colocavam num beco sem saída, julgo que teria o direito de faltar à verdade, ou que, nessas circunstâncias, uma mentira seria *material*. Trata-se, no entanto, de um caso quase impossível, pois tinha a lei a meu favor. Do mesmo modo, como padre, consideraria lícito falar como se nada soubesse do que se passara em confissão. Creio que, nestes casos, possuo de facto essa garantia e não estou a guiar-me pelo julgamento pessoal, que exigia mais acima, pois a sociedade dar-me-ia o seu apoio, como advogado ou como padre, afirmando que eu tinha um dever para com o meu cliente ou penitente, a ponto de o ter faltado à verdade no assunto não constituir mentira. Um género frequente desta negativa permissível, tanto mentira *material* como *evasiva*, é-me dado no presente: um artista perguntou a um primeiro-ministro que estava posando para ele: «Que notícias há de França, milorde?», ao que ele respondeu: «*Não sei*, não li os jornais.»

5 — A questão é mais difícil quando a confidência não foi aceite por obrigação. Suponho que um indivíduo deseja manter segredo quanto a ser ele o autor de um livro e lhe fazem directamente a pergunta. Para este caso eu poria a pergunta prévia, se alguém tem o direito de publicar o que não ousa perfilhar. Para ter a certeza seria preciso achar as coordenadas e resultados de semelhante posição. Mas, pela minha parte, é certo

que não gosto de escritos estritamente anónimos. Em segundo lugar, supondo que outra pessoa nos confessou o segredo da sua autoria: há pessoas que não teriam quaisquer escrúpulos em responder negativamente a perguntas impertinentes que lhes fossem feitas sobre o assunto. Ouvi um homem, que foi grande no seu tempo, em Oxford, defender acaloradamente, e como se não pudesse adaptar-se a qualquer outro ponto de vista sobre a questão, que, se um amigo lhe tivesse confiado o segredo de ser o autor de determinado livro e se fosse interrogado por terceira pessoa se o seu amigo era ou não o autor (e era-o realmente), ele deveria, sem escrúpulos e claramente, responder que não sabia. Tinha um dever pendente para com o autor; não tinha nenhum para com o interlocutor. O autor tinha um direito sobre ele; um interlocutor impertinente não tinha nenhum. Mas aqui, mais uma vez, eu necessitaria de uma autorização, reconhecida pela sociedade, como no caso das fórmulas «ausente» e «inocente», para me dar o direito de dizer o que é faltar à verdade *materialmente*. Além disso, teria de fazer, aqui, também, a pergunta prévia: terei qualquer direito de aceitar uma confidência dessas? Terei qualquer direito de fazer semelhante promessa? E, sendo a promessa ilícita, será ela vinculatória quando não pode ser cumprida sem uma mentira? Não estou a tentar resolver estas questões difíceis, mas têm de ser cuidadosamente examinadas. E agora já disse mais do que tencionava dizer sobre uma questão de casuística.

NOTAS À EDIÇÃO PORTUGUESA

[1] Estas palavras do Antigo Testamento eram frequentemente repetidas por S. Filipe Néri aos seus discípulos no século XVI, em contexto directamente aplicável ao caso do oratoriano do século XIX John Henry Newman.

[2] Por «ideias erastianas» (de Erasto, pseudónimo do suíço-alemão Thomas Lüber, 1524-1583) entende-se a supremacia do Estado sobre a Igreja em matéria eclesiástica. Tanto a admissão do princípio da religião do príncipe *(cujus regio, ejus religio)* na Alemanha, como a proclamação do soberano como chefe ou como governador supremo da Igreja de Inglaterra podem considerar-se expressões concretas de erastianismo.

[3] Robert Peel opusera-se aos projectos de legislação que concretizasse a emancipação dos católicos ingleses, impedidos de desempenharem funções públicas de responsabilidade, mas modificou a sua posição antes das eleições de 1829 e promoveu a aprovação do *Catholic Emancipation Act* nesse mesmo ano.

[4] É bem provável que Newman, em anos que se seguiram, se sentisse tentado a discordar seriamente destas palavras de Cícero, se bem que, por fim, descobrisse o que a alma recebe quando *Sola cum Solo* (cf. pp. 222-223).

[5] Teólogo e poeta (1792-1866) que, com Newman e Pusey, foi um dos grandes orientadores do Movimento de Oxford, ao qual teria mesmo dado início com o sermão *National Apostasy*, de 1833. A sua posição sacramentalista está patente na defesa da Presença Real, que empreendeu no opúsculo *On Eucharistical Adoration;* como tradicionalista, traduziu Ireneu e editou Richard Hooker; como poeta e mestre espiritual anglicano publicou *The Christian Yar*, colaborou na *Lyra Apostolica*, traduziu o *Saltério*

e escreveu *Lyra Innocentium.* A partir de 1836 dedicou-se sobretudo ao trabalho paroquial.

[6] Richard Hurrell Fronde (1803-1836), estudante, depois *fellow* e *tutor* de Oriel College, e presbítero anglicano, tornou-se o maior amigo de Newman nesta fase. A sua influência foi profunda a nível pessoal, a ponto de Newman o considerar como verdadeiro autor do movimento.

[7] Literalmente: da linha extrema dos conservadores, na esteira dos aristocratas dos tempos da Guerra Civil do século VXII; por extensão: reaccionário e partidário dos Stuart; no caso presente: conservador da linha aristocrática.

[8] Os *whigs*, ou Partido Liberal, de que Grey era o dirigente, ascenderam ao poder em 1830. Os bispos anglicanos mantiveram o seu apoio aos *tories*, ou conservadores, o que lhes granjeou impopularidade.

[9] A designação de *non-jurors* abrange um conjunto de bispos, clérigos e leigos que se recusaram a prestar juramento aos soberanos Guilherme de Orange e Maria, em 1689, por se considerarem vinculados por juramento anterior a Jaime II Stuart, apesar de, pelo menos alguns deles, discordarem da sua orientação política.

[10] A expressão «a deusa revelou-se no seu caminhar» é da *Eneida.*

[11] Esta lei, que veio a ser aprovada em Agosto de 1833, contribuiu para fazer eclodir o Movimento de Oxford, por ser interpretada como um instrumento de concretização das ideias erastianas (cf. nota 1, *supra*) em detrimento da autonomia e prerrogativas da Igreja Anglicana.

[12] Trata-se do célebre educador Thomas Arnold, de Rugby, pai do escritor Matthew Arnold e adversário dos tractarianos.

[13] Outra expressão tirada da *Eneida — Exoriare aliquis nostris ex ossibus ultor*, ou seja: «Que surja dos nossos ossos algum vingador.»

[14] Newman mostrara-se descrente na eficácia de paliativos semelhantes para resolução dos grandes males da sociedade.

[15] É necessário ter presente que ao longo do século XVI, de um modo geral e com oscilações, a Igreja de Inglaterra foi gradualmente «protestantizada», desde o Cisma Henriquino até à proclamação dos 39 Artigos, em 1563, ao passo que a partir dos escritos de Richard Hooker (1594-1597) e dos chamados *Caroline Divines* do século XVII deu-se a ascensão da tradição *High Church*, que o Movimento de Oxford pretendeu retomar.

[16] Encontramos neste passo uma designação menos frequente e temporária do movimento, derivada do nome de uma das suas figuras principais, o Dr. Pusey (cf. nota 20, *infra*) e a referência aos opúsculos que lhe valeram outra designação — a de Movimento Tractariano.

[17] Dogmático e ritualista inicialmente, o Movimento tornou-se, após o afastamento de Newman, predominantemente ritualista e sacramentalista.

[18] *Êxodo*, 32, 16.

[19] A citação é da *Electra*, de Sófocles, onde Orestes deposita a sua confiança no desfecho da competição.

[20] Edward Bouverie Pusey (1800-1882), *fellow* de Oriel College e depois professor de Hebraico de Christ Church, orador de prestígio e mentor do Movimento de Oxford, cuja chefia lhe coube após o afastamento de Newman. Sacramentalista — defensor da Presença Real, teólogo do baptismo, apologista da confissão individual —, opôs-se à introdução de novos dogmas pela Igreja Católica e apoiou a teoria eclesiológica dos ramos (cf. nota 21, *infra*).

[21] Sobre o conceito da *Via Media* e a teoria eclesiológica dos ramos, v. Fernando de Mello Moser, *Charles Williams: demanda visão e mito* (Lisboa, 1969), pp. 35-49, e respectivas notas bibliográficas.

[22] Newman pretendia provar, no *Tract 90*, que os 39 Artigos de 1563 eram susceptíveis de interpretação «católica», isto é, contrários aos supostos desvios doutrinários dos «romanos», mas não ao dogma católico, tese que a hierarquia anglicana e alguns dos seus companheiros sucessivamente rejeitaram.

23 Os dois livros de *Homilias* aqui referidos, da responsabilidade de Thomas Cranmer (1547) e John Jewel (1571), respectivamente, haviam sido elaborados para apoiar o clero menos ilustrado, passando a ser considerados, como se vê, repositórios de doutrina anglicana.

24 Reformadores do século XVI.

25 Teólogos do século XVII.

26 «O mundo inteiro julga com segurança que não procedem bem aqueles que, em qualquer parte do mundo, se separem do mundo inteiro» (Santo Agostinho, *Contra Epistolam Parmeniani*), ou seja, na interpretação de Newman, «A Igreja Católica (*i. e.*, universal) julga com segurança.»

27 Conta-se que Richard Whittington, quando era rapaz e fugira de Londres, ouviu ao longe o repicar de sinos, que soou aos seus ouvidos como as palavras «torna, torna, Whittington, Lord Mayor de Londres». Regressou ... e foi *mayor* três vezes (séculos XIV-XV).

28 Refere-se a uma obra de 1738, compilada por Edward Gibson, cujo título extenso começa pelas palavras *A Preservative against Popery*.

29 Daniel O'Connell (1775-1847), político irlandês que lutou pela emancipação dos católicos e pela autonomia do seu país, tendo contribuído efectivamente para o *Emancipation Act* de 1829. Aos olhos dos conservadores apresentava-se como um rebelde, perigoso para as instituições do Estado (Reino Unido) e Igreja (Anglicana).

30 Esta doutrina católica era perfilhada pelo sector High Church, no que mais uma vez se aproximava da Igreja Católica, mas não pelo sector chamado Evangélico (depois Low Church) do anglicanismo e pelas seitas.

31 O papel das Linhas de Torres na viragem da última campanha da Guerra Peninsular (1810) impressionou Newman, como os seus contemporâneos, tornando a imagem bem mais expressiva do que seria para muitos portugueses de hoje.

32 «Não foi pela dialéctica que Deus desejou salvar o seu povo.» *(De Fide.)*

33 «Os deuses e Júpiter, que me é adverso, enchem-me de terror» — mais uma citação da *Eneida*.

34 Deste passo se conclui que a expressão «casa monástica» *(supra*, p. 153) deve entender-se num sentido figurado como espécie de «retiro».

35 «Os deuses abençoam a causa dos vencedores, mas Catão a dos vencidos.» (Lucano, *Farsália*.)

36 Henry Edward Manning (1808-1892), evangélico, depois influenciado pelo Movimento de Oxford, que se converteu ao catolicismo em 1851, vindo a ser arcebispo de Westminster (1865) a seguir a Wiseman e feito cardeal (1875). Homem de notável acção dinamizadora, partidário extremo do ultramontanismo, as suas desinteligências com Newman constituem uma página triste da história brilhante do ressurgimento católico do século XIX em Inglaterra.

37 Trata-se de Domenico Barberi, da congregação dos Passionistas, que consagrou parte da sua vida ao ressurgimento católico em Inglaterra, beatificado em 1963.

38 Limites.

39 Este exemplo foi preferido por Newman a outros por se tratar de personalidade implicada na questão dos monofisitas e que foi recordada pelos adversários do Concílio Vaticano I, como recorda Martin J. Svaglie (ed. crítica da *Apologia*, Oxford, 1967, p. 570).

40 Santo Agostinho, *Contra Epistolam Manichaei quam vocant fundamenti*. No texto, seguiu-se a tradução de Newman, evidentemente.

41 A disciplina pertinente às coisas misteriosas ou sagradas.

[42] Trata-se de S. Filipe Néri, como se vê logo a seguir, pai espiritual do oratoriano John Henry Newman.

[43] Refere-se ao senado universitário e não às assembleias eclesiásticas que a palava *convocation* evoca.

[44] Estas conferências realizavam-se anualmente e mais tarde bienalmente em St. Mary, versando temas de doutrina cristã à luz dos Credos, das Escrituras e da literatura patrística. Aquelas que J. Miller pronunciou em 1817 sobre o tema «The Adaptation of Holy Scripture to the Real State of Human Nature», influenciaram profundamente John Keble. Recentemente, ainda à custa do legado Bampton, tem-se realizado uma série paralela, aberta a não anglicanos, em que interveio, entre outros, Jean Danielou.

[45] «O primeiro *whig* foi o Diabo.»

[46] Conselho universitário de vinte e quatro membros vitalícios que até 1854 constituía o órgão supremo do governo da Universidade de Oxford.

[47] «Penteu, governador de Tebas, que mais penas imerecidas me farás sofrer?» «Tirar-te-ei os bens.» «Por certo vos referis aos meus gados, haveres, leitos, dinheiros. Pois seja.» «Conservar-te-ei cativo cruelmente em grilhões.» «Um Deus me libertará, assim eu queira.» O que interpreto como significando: «Morrerei. A morte é o fim do todas as coisas», Horácio, *Epístola XVI*.

[48] Segundo Justino, Tertuliano, Eusébio e outros autores cristãos, a trovoada que salvou a 12.ª Legião, ou *Legio Fulminata*, de Marco Aurélio, de perecer nas campanhas do Danúbio, em 172, foi devida às orações dos militares cristãos. Posteriormente, por erros de tradução da palavra *fulminata*, surgiu a versão segundo a qual o inimigo havia sido fulminado pela referida trovoada, aliás atribuída a Jupiter Pluvius em comemorações pagãs.

[49] Personagem, semelhante ao Tartufo, de uma peça de Isaac Bickerstaffe, *The Hypocrite*, hoje esquecida.

[50] Citação e paráfrase da *Eneida*, para indicar que há tempos oportunos para falar e palavras oportunas também.

[51] *Shakespeare-I*, Henry IV; III, i, 62.

[52] Para a versão de Newman, cf. texto da *Apologia*, p. 311: «Além disso ...»

ÍNDICE

A IMPRESSÃO DESTE QUINTO
VOLUME DA COLECÇÃO
«DOCUMENTOS PARA O NOSSO TEMPO»
TERMINOU EM JANEIRO DE 1974

REALIZAÇÃO GRÁFICA
DA TIPOGRAFIA CAMÕES
(PÓVOA DE VARZIM)
E DE GRIS, IMPRESSORES, S. A. R. L.
(LISBOA/CACÉM)

N.º ED. — 971